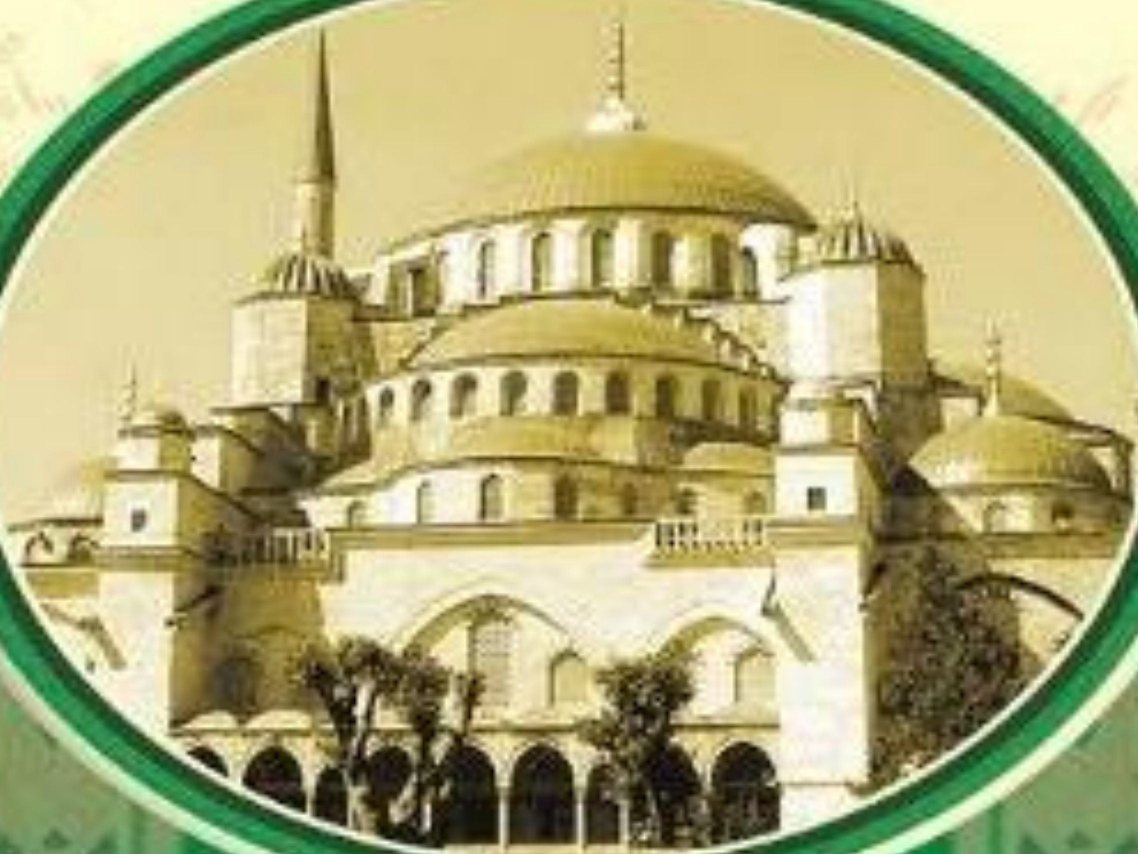
GRAHA ILMU



TEOLOGI SOSIAL

TELAAH PEMIKIRAN HASAN HANAFI

Dr. Hamzah, M.Ag


UNIVERSITAS ISLAM RIAU
PEKANBARU

TEOLOGI SOSIAL
Telaah Pemikiran Hassan Hanafi

Penulis:
Dr. Hamzah, M.Ag.

UNIVERSITAS ISLAM RIAU
PEKANBARU
2012

DAFTAR ISI

BAB I

CORAK PEMIKIRAN DALAM ISLAM

Sebagai suatu ilmu, teologi merupakan suatu kajian yang membahas masalah ketuhanan dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap penciptanya, melalui penggunaan akal dan wahyu. Akal, sebagai potensi pikir manusia, selalu aktif dan berusaha semaksimal mungkin untuk sampai kepada Tuhan.[1] Sedangkan wahyu sebagai pengkhabaran dari alam metafisika yang turun kepada manusia yang berisikan keterangan-keterangan tentang pencipta dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhannya. Dengan kata lain teologi merupakan pentelaahan tentang ajaran-ajaran dasar agama. Jadi, teologi ini merupakan lahan pengembangan pemikiran dalam Islam, disamping bidang-bidang lain.

Abad ke-delapan belas merupakan awal kontak dunia Islam dengan Eropa, setelah keterpurukannya yang mengganaskan. Kondisi ini akhirnya mendorong para intelektual muslim untuk merenungkan apa yang terbaik dilakukan guna meraih dan menata kembali kemajuan, sebagaimana pada zaman kemilangan.

Dengan demikian bermunculanlah para penggagas pembaharuan dari berbagai Negara Islam, yang menawarkan berbagai ide demi kebangkitan Islam kembali, tak terkecuali dalam bidang teologi.

Sehingga lahirlah aliran-aliran teologi ada yang bersifat liberal dan ada pula yang bersifat tradisional, bahkan ada yang berada antara liberal dan tradisional,[2]

---

[1] Harun Nasution, *Teologi Islam dan Aliran-aliran*, Jakarta, UI Press, 1986, hal. 79
[2] *Ibid*, hal. 10

seperti yang dilontarkan Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Akhmad Khan, Iqbal dan lain sebagainya.

Mesir merupakan Negara yang cukup subur bagi pertumbuhan para tokoh muslim, yang selalu memunculkan ide dan gagasan untuk kemajuan Islam. Dari Negara ini muncul Muhammad Abduh, Rasyid Ridho, Hasan al-Banna, Qasim Amin, Ali Abd al-Raziq dan Hassan Hanafi, yang terakhir ini dibesarkan dalam suasana pesatnya perkembangan pemikiran pembaharuan Islam. Para tokoh ini telah berhasil mewarnai peta pembaharuan Islam dengan berbagai ide dan gagasan. Suatu hal yang tidak dapat dipungkiri, bahwa ide dan gagasan tersebut dipengaruhi oleh pemikiran Barat, baik dalam rangka menentang maupun menerimanya, baik langsung maupun tidak langsung.

Apabila ide dan gagasan itu ditelusuri maka akan kita jumpai pertentangan atau perbedaan yang cukup mencolok antara satu tokoh dengan tokoh yang lainnya. Sebagai contoh; kadang-kadang ada tokoh yang cenderung mengadopsi pemikiran dari Barat tanpa adanya seleksi dan ada juga tokoh yang menyeleksi, bahkan memberikan kritikan terhadap pemikiran Barat itu sendiri. Tetapi penulis melihat, bahwa perbedaan itu muncul dalam rangka menuju kepada sebuah proses pendewasaan dan meraih sebuah puncak kebangkitan Islam. Yusuf al-Qardhawi telah membuat tahapan kebangkitan Islam, jika dikait dengan pemikran Barat, maka tahapan itu terbagi kepada empat tahapan, yaitu : (1) Fase mengekor; (2) Fase legalisasi (*Tabriri*); (3) Fase apolegetik (*I'tizar*i) dan; (4) Fase konfrontasi (dapat mengatakan ini salah dan ini benar).[3]

---

[3] Yusuf al-Qardhawi, *al-Sahwah al-Islamiyah bayn al-Amal wa al-Mahadzir*, (alih bahasa oleh Ab Filzah M Sasaky), Jakarta, Pustaka al-Kausar, 1997, hal. 16-19

Di Mesir, semenjak awal abad ke XIX, terjadi dinamika politik dan selalu didominasi oleh pertentangan antara golongan nasionalis, sekuler dan golongan Islam tradisional.[4] Dalam bidang pemikiran muncul pula tiga kecendrungan, yaitu : *The Islamic Trend* (kecendrungan pada Islam), *The syntetic Trend* (kecendrungan mengambil sintesa); dan *The rational scientific and liberal trend* (kecendrungan rasional ilmiah dan pemikiran bebas).[5] Begitulah situasi dan kondisi sosial-politik dan gerakan intelektual di Mesir pada masa munculnya sosok Hassan Hanafi. Situasi dan kondisi inilah yang membentuknya sehingga ia melahirkan ide dan gagasan yang berbeda dari gagasan yang sudah ada.

Secara makro perkembangan pemikiran (intelektual) dunia Islam diwarnai keanekaragaman yang terbentuk oleh beragamnya struktur dan pengalaman, yang oleh Chandra Muzaffar diidentifikasi kedalam kecenderungan intelektual dominan dan kecenderungan yang lebih rendah (*subordinate*). Di satu fihak terdapat kecenderungan kembali kepada pokok ajaran (*normative*) Islam, al-Qur'an dan Hadist, sebagai pijakan utama dalam membangun kembali peradaban dan keberagamaan umat. Dipihak lain, para pembaharu dan reformis muslim mencoba menunjukkan bahwa Islam bukan sistim kepercayaan yang baku dan mati. Tetapi melalui berbagai interpretasi baru, serat berusaha mendialogkannya dengan khazanah intelektual modern (Barat).[6]

---

[4] A.h Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*: Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam. Yogyakarta, Ittiqa, tt, hal. 12

[5] *Ibid*, hal.14

[6] Chandra Muzaffar, "*Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global*" dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (ed), *Perkembangan Modern Dalam Islam*, Jakarta Yayasan Obor Indonesia, 1985, hal 77-78. Lihat juga H.A.R. Gibb,*Aliran-aliran Modern Dalam Islam*, (Alih bahasa I.E. Hakim, hal 78-83.

Pada perkembangan selanjutnya di era modern sekarang ini, secara berkesinambungan tradisi keilmuan Islam berjalan pada dua trend pemikiran Islam kontemporer. *Pertama*, adalah trend pemikiran Islam yang menggarisbawahi perlu melestarikan tradisi keilmuan yang telah terbangun secara kokoh sejak berabad-abad yang manfaatnya untuk membendung aspek negative dari gerak arus pembangunan dan modernisasi dalam segala bidang.[7]

Para pemikir Islam kontemporer, seperti Nasr,[8] adalah termasuk dalam trend pemikiran Islam yang pertama ini. Karya-karya yang menitikberatkan pada sisi metafisik dan rancang bangun keutuhan pemikiran manusia, serta penekanan pada konsep "idea" Plato yang tidak berubah-ubah, sangat mengilhami mereka. Dalam struktur piramida khazanah keilmuan Islam klasik tersebut di atas tampak mencolok belum dimasukkannya pendekatan baru yang muncul pada abad-abad ke 18 dan 19, yaitu pendekatan ilmu-ilmu sosial dan pendekatan kesejahteraan. Pendekatan filosofis memang digunakan oleh para protagonist alur pemikiran ini, namun penggunaannya lebih ditekankan pada aspek *isyraqi* (illuminis), yakni suatu usaha yang ingin menggabungkan kemampuan akal dengan kemampuan perasaan manusia dalam mencapai keutuhan terhadap realitas.[9]

Trend pemikiran Islam pertama ini, nyaris kurang begitu mengakomodasikan wilayah dan muatan pengalaman manusia yang berkembang sebagai akibat persentuhan dengan dinamika ilmu pengetahuan dalam keutuhan pengalaman

---

7 M. Amin Abdullah, *Filsafat Kalam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995, hal. 31

8 Ada sisi lain dari tradisional, banyak yang hidup terisolisasi, dan karya-karya mereka tidak dapat terakses oleh kaum muslimin, biasa interes mereka-filsafat Arab, tasawuf, polemic sectarian-cendrung esoteric dan semakin mengisolisasi mereka, paling tidak para sarjana ini dipandang oleh kritikus tidak relevan dan terpisah-pisah realitas. Ahmed Akbar S. *Post Modernisme Bahaya dan Harapan Bagi Islam*, (terj.) M. Sirazi, Bandung. Mizan, 1993, hal. 167-168.

9 *Ibid*, hal. 32

spiritual keberagamaan manusia. Maka kecenderungan pemikiran Islam model pertama ini memang sulit dibedakan dengan tradisi yang bersifat *taqlidi*-dogmatis.[10] Sementara aliran pemikiran *kedua* adalah tradisi pemikiran keagamaan yang bersifat kritis. Tradisi kritis ini bermula dari pengaruh pemikiran filosofis-kritis terhadap segala bentuk pemikiran manusia, termasuk didalamnya gagasan pemikiran ke-agamaan.

Trend pemikiran Islam yang kedua ini cenderung untuk mengakomodasikan nuansa perkembangan ilmu pengetahuan manusia dalam bidang apapun (iptek secara umum) dan mencoba menarik manfaat dari padanya untuk mencari penyesuaian-penyesuaian yang diperlukan. Khususnya untuk membangun sebuah tradisi ke-agamaan yang selalu *up to date* dan tanggap terhadap tantangan zaman.[11]

Tradisi pemikiran Islam kritis ini, belakangan dikembangkan oleh Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun, sebenarnya sepakat dengan trend pemikiran Islam yang pertama tersebut di atas, khususnya dalam hal yang menyangkut pemahaman bahwa aspek normatifitas al-Qur'an adalah *ghairu qabilin li at-taghyir*, *ghairu qabilin li an-niqas*, tetapi mereka juga menggarisbawahi peran historisitas kekhalifahan manusia dimuka bumi.

Khusus dalam merespon pengetahuan modern (Barat), Fazlur Rahman mencatat ada dua pendekatan dasar yang di tempuh para pembaru dan reformis

---

[10] Menurut Arkoun, Pemikiran Islam telah membuka diri pada kemoderenan pemikiran, dan karena itu tidak dapat menjawab tantangan yang dihadapi umat Islam kontemporer. Lihat. J.H. Mauleman, "Riwayat Hidup dan Latar belakang Muhammad Arkoun", dalam *Pengantar Nalar Islam dan Nalar Modern*: Berbagai tantangan dari dan Jalan Baru, Jakarta. UNIS, 1994, hal. 6. Pemikiran Islam yang berkembang selama ini tidak lepas dari tradisi berfikir dan epistemology yang kental. Al-Jabiri membagi 3 tipologi, yaitu; (1) *Bayani*; (2) *Irfan* dan, (3) *Burhan*i. Semua epistimologi yang telah mewarnai horizon pemikiran Islam klasik ini sudah tidak memadai lagi untuk era sains saat ini. Lihat Al-Jabiri, *Bunyah al-Agl al-'Arabi: Dirasat Tahliliyat Naqliyah li al-Nuzum al-Ma'rifah fi al-Saqafah al-'Arabiyah*, Beirut, al-Arabi, 1993, hal. 34.

[11] *Ibid*., hal. 13

Muslim. Pertama, ada kecenderungan mengakomodasi kemajuan Barat terbatas pada teknologinya, tidak pada aspek intelektualnya, kerana ada kekhawatiran akan mengkontaminasi ajaran Islam. Kedua, aspek intelektual dan teknologi perlu diakomodasi dengan pertimbangan umat Islam pada masa lalu juga mempunyai kontribusi yang cukup besar pada kedua aspek tersebut.[12]

Hassan Hanafi termasuk pemikir Muslim yang berupaya melalukan interpretasi dengan seperangkat metodologi yang diadopsi dari Barat. Di samping memandang pentingnya kesatuan umat, Hanafi juga mnyebarluaskan visi konstruksi teologi dalam rangka mengupayakan transformasi sosial yang mendunia.

Hassan Hanafi ingin menjadikan teologi tidak hanya menjadi ilmu yang bersifat transenden, hanya sebagai dogma–dogma keagamaan yang hampa. Tetapi ingin menjadikan teologi sebagai ilmu tentang *Perjuangan Sosial,* menjadikan iman berfungsi sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia. Teologi ingin beliau jadikan sebagai ilmu secara teoritis, tetapi juga berperan praktis guna merealisasikan secara nyata sebuah idiologi yang mampu mendobrak kejumudan amal dan menjadi lokomotif gerakan kultural.

Dewasa ini, menurut Kontowijoyo ada dua pandangan terhadap teologi. *Pertama,* kelompok yang menekankan pada kajian ulang terhadap ajaran-ajaran normatif, terhadap karya-karya kalam klasik (*refleksi normative)*. *Kedua,* kelompok yang cenderung menekankan perlunya reorientasi pemahaman keagamaan pada realitas kekinian yang empiris (*reflekskstual-empiris).*[13] Hassan Hanafi adalah

---

[12] Fazlur Rahman, *Islam dan Tantangan Madernitas*: *Tentang Transformasi Intelektual,* (ahli bahasa:Ahsin Muhammad, Bandung, Pustaka, 1985,hal.54

[13] Kunto Wijoyo, *Paradigma Islam: Interprestasi Untuk Aksi,* Bandung, 1991, hal 286-287

termasuk kelompok kedua, yaitu ingin menjadikan teologi mempunyai pengaruh nyata terhadap kehidupan masyarakat serta mempunyai kekuatan untuk mengarahkan terhadap perilaku penganutnya.

Keinginan Hassan Hanafi tersebut dapat dilihat di saat beliau mengemukakan bahwa teologi bukan ilmu tentang Tuhan. Karena person Tuhan tidak tunduk kepada ilmu. Tuhan mengungkapkan diri dalam firmannya yang berupa wahyu. Pembahasan terhadap wahyu adalah merupakan penafsiran yang tidak lepas dari wilayah *Hermeneutik*.

Ia merupakan ilmu analisis percakapan yang bukan saja murni berupa bentuk–bentuk ucapan, melainkan juga terkait dengan konteks.[14] Wahyu sebagai manifestasi kehendak Tuhan terhadap manusia, walaupun tidak lepas dari aspek kemanusiaan. Pada titik ini, teologi sesungguhnya masuk dalam kajian antropologi yakni ilmu tentang manusia dimana ia menjadi sasaran dari firman Tuhan. Oleh karena teologi sebagai *Hermeneutik*[15] maka ia bukanlah ilmu suci (yang tidak boleh ada rekonstruksi). Ia adalah *ilmu sosial* yang tersusun secara kemanusiaan. [16]

---

[14] Pembahasan lebih lanjut tentang masalah hermeneutic dalam kaitannya dengan wahyu Tuhan (al-Qur'an), baca. Kemudian Hidayat, *Memahami Bahasa Agama : Sebuah kajian Hermeneutik*, Jakarta, Paramida, 1996, hal. 12-24.

[15] Hermeneutik sebagai ilmu yang merefleksikan tentang bagaimana suatu kata atau event yang ada pada masa lalu, mungkin untuk dipenuhi dan secara eksistensial dapat bermakna di dalam situasi kekinian manusia. Ia mencakup baik aturan-aturan metodologis yang diterapkan dalam penafsiran maupun asumsi-asumsi epistemologi pemahaman. Lihat Carl Braaten, *History of Hermeneutics*, Philadelphia, fortress, 1966, hal.131. Hermeneutik dipergunakan untuk mendiskripsikan usaha menjembatani antara masa lalu dan masa kini. Lihat juga, Farid Esack, "*Qur'anic Hermeneutics Problem and Prospects", Dalam The Muslim* Wold, 1993, Vol. 83, no.2, hal.122. Hermeneutik sebagai suatu metode yang diartikan sebagai cara menafsirkan symbol yang berupa teks atau benda kongkrit untuk dicari arti dan maknanya. Metode menyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian pada masa sekarang. Semula hermenetik digunakan untuk menafsirkan kitab suci ke-agamaan yang kemudian dikembangkan dalam ilmu-ilmu Humaniora dan termasuk didalamnya ilmu filsafat. Keberadaan Hermeneutik sangat penting dan penerapannya cukup luas pada ilmu-ilmu kemanusiaan, sejarah, hokum, agama, filsafat, seni, kesustraan maupun linguistic. Maka disiplin ilmu yang pertama yang banyak menggunakan hermeneutic adalah ilmu tafsir kitab suci. Sebab semua karya mendapatkan inspiransi Ilahi seperti

Kajian tentang hubungan agama dengan pembangunan jadi menarik karena berkaitan dengan kepentingan masyarakat mayoritas terutama di Negara-negara dunia ketiga. Dalam pandangan Islam sendiri persoalan itu erat berkaitan dengan misi dan esensi agama-agama dalam satu kesatuan Tauhid.

Demikian kita katakan sebab, seperti yang dikemukakan oleh Sayyid Ali Khamenen'i, tidak ada doktrin dan konsep lain dalam sejarah pemikiran manusia (*the history of human ideals*) yang mempunyai kekuatan dan potensi pembebasan serta emansipasi bagi manusia-manusia tertindas (*liberation and emancipation of the oppressed human being*) selain ajaran Tauhid.

Gagasan pembebasan dan emansipasi merupakan misi profetis yang dibawa setiap agama. Misi profetis itu bertujuan untuk mengantarkan sebuah pembebasan revolusioner bagi kesejahteraan manusia. Ini merupakan realisasi dari ideal-ideal kebijaksanaan, cinta persaudaraan, dan stimulasi rasa tanggung jawab dan keterbatasan manusia.[16]

Hassan Hanafi adalah seorang pemikir Mesir kontemporer yang sangat kritis menanggapi persoalan ini. Dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan tingginya di Barat serta apresiasi yang tinggi terhadap pemikiran-pemikiran Barat modern, tulisan-tulisannya menjadi sangat liberal dan cenderung radikal. Hal itu pula yang kemudian membuat ia di cap "murtad" oleh Syekh Al-Azhar di Mesir.

---

al-Qur'an, Taurat, Kitab-kitab Veda, dan Upanishad supaya dapat dimengerti memerlukan interpretasi atau hermeneutic. Kemudian teks sejarah yang ditulis dalam bahasa yang rumit tidak dapat dipahami dalam kurut waktu seseorang tanpa penafsiran yang benar, sehingga interpretasi yang benar atas teks sejarah memerlukan hermeneutic. Hermeneutikjuga dibutuhkan untuk menerangkan dokumen hukum Subtilitas intelegendi (ketetapan pemahaman) dan subtilitas explikandi (ketetapan penjabarannya) adalah sangat relevan bagi hokum. Dan juga dalam bidang filsafat. Lihat Sumaryono. E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta, Kanisius, 1993, hal. 29.

[16] A.H. Ridwan, *Op. Cit*., hal. 46

Keyakinan Islam (*aqidah al-Islamiyah*) tidak terpisah dari sasaran hidup duniawi (*seculer life*) dan kebiasan-kebiasaan kemanusiaan. Bagaimanapun kita mendekati permasalahan itu, tidak ada keraguan sedikitpun bahwa teori kemasyarakatan itu, secara nyata tercermin dalam keyakinan-keyakinan dan pengalaman-pengalaman agama ini, dan yang disebut belakangan merupakan teori tentang kehidupan sosial yang seutuhnya yang mendasar, kokoh dan universal. Karena itu, jika ada suatu masa kita me ndapatkan suatu keinginan yang terlalu mengutamakan aspek ukhrawinya saja dari pelaksanaan agama ini dan memisahkannya dari aspek kemasyarakatannya, atau lebih mengutamakan aspek kemasyarakatan dan memisahkannya dari ukhrawinya, hal itu merupakan kekeliruan manusia pada masa itu dan bukan kesalahan Islam itu sendiri.[17]

Dalam perspektif sosiologi agama sering dianggap tidak bearti apa-apa sepanjang tidak menunjukkan pengaruh konkrit terhadap proses transformasi sosial. Dalam hal ini, teologi adalah perangkat konseptual yang semestinya merefleksikan identitas agama itu, tapi sayangnya sebagian kalangan Islam menganggap persoalan teologi dalam Islam telah selesai. Karya-karya kalam klasik (ilmu kalam) dianggap sebagai formulasi teologi Islam yang pertama dan terakhir.

Hassan Hanafi adalah intelektual Islam yang berpandangan bahwa persoalan teologi belum selesai, dan tidak akan pernah berhenti sejalan dengan perkembangan sejarah manusia. Karena itu, Hanafi memandang perlu dirumuskan teologi baru yang

[17] Sayyid Qutb, Agama dan Reformasi, "Dalam Islam Pembahasan", *Ensiklopedi Masalah-Masalah*, John J. Dondhue dan John I. Esposito, (Terj) oleh Machnun Husein. Pengantar Amien Rais, Jakarta, PT.Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 215.

mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (*Kalam)* dan sebagai analisis percakapan yang harus tersusun secara kemanusiaan.

Tujuan untuk mendapat keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan-harapan dunia muslim terhadap kemerdekaan, kebebasan, keadilan sosial, penyatuan identitas Islam, kemajuan mobilisasi massa, teologi yang dapat berperan sebagai ideologi pembebasan kaum tertindas. Teologi baru yang ia kehendaki itu tidak harus sama sekali baru, tetapi merupakan bentuk rekonstruksi dari khazanah Islam klasik yang diantaranya adalah ilmu kalam (*Teologi tradisonal*) itu sendiri.

Berdasarkan paparan di atas, terlihat jelas bahwa suatu studi tentang pemikiran Hassan Hanafi merupakan bidang garapan yang amat menarik dan cukup beralasan terutama di zaman era globalisasi dan informasi. Tertarik oleh karena kenyataan inilah penulis akan mencoba menulisnya dalam sebuah buku yang berjudul : **Teologi Sosial :** ***Telaah Pemikiran Hassan Hanafi.***

BAB II

SEJARAH HIDUP HASSAN HANAFI

A. Sosok Hassan Hanafi

Hassan Hanafi lahir pada tanggal 13 Februari tahun 1935 di Kairo, berasal dari keluarga musisi. Ia adalah seorang filosof dan teolog Mesir yang meraih sarjana muda dalam bidang filsafat di Universitas Kairo pada tahun 1956.

Gelar Doktor yang diraihnya dari Universitas Sorbonne Paris dengan disertasi yang berjudul : *I'Eegesesw de la Phenomenalogie. L'etat actuel de la Methode Phenomenologie et son Application au Phenomene Religieus*. Karya tulisannya setebal 900 halaman itu meraih penghargaan atas penulisan karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961. Karya tersebut merupakan usaha Hanafi untuk menghadapi ilmu Usul al-Fiq pada mazhab filsafat fenomenologi dari Edmund Husseri.[18]

Pendidikan Hassan Hanafi diawali pada tahun 1948 dengan menyelesaikan pendidikan Tingkat Dasar dan kemudian melanjutkan menyelesaikannya selama empat tahun. Selama di Tsanawiyah, Hassan Hanafi aktif mengikuti diskusi-diskusi kelompok Ikhwan al-Muslimin dan aktivitas-aktivitas sosial lainnya.

Hassan Hanafi juga tertarik mempelajari pemikiran yang dikembangkan oleh Sayyid Qutb yaitu tentang keadilan sosial dan Islam. Sejak itu, Ia berkonsentrasi untuk mendalami pemikiran agama, revolusi dan perubahan sosial.[19]

---

[18] A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam : Pemikiran Hassan Hanafi tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, Yogyakarta, Ittaqa Press, tt. Hal. 14-15. Lihat juga, Abdurrahman Wahid "*Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya*", dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam antara Mordenisme dan Post Modernisme Kajian Kritis atas pemikiran Hassan Hanafi*, (alih bahasa M Imam Aziz dan M Jadul Maula). Cet.III (Yogyakarta, LKS, 1997, hal. 11.

[19] A.H.Ridwan, *Op Cit*., hal.15

Pada tahun 1952 Hanafi melanjutkan studinya pada jurusan Filsafat di Universitas Kairo, Hanafi juga mempelajari ilmu-ilmu ke-Islaman dan teori-teori sosial. Kemudian pada tahun 1956 ia melanjutkan studi ke strata yang lebih tinggi di Universitas Sarbone Perancis. Di sinilah ia melakukan latihan berfikir secara metodologis, baik melalui kuliah ilmiah ataupun dari buku-buku bacaan orang-orang orientalis.

Selanjutnya pada tahun 1966 Hanafi berhasil menyelesaikan program Master dan Doktornya di Universitas Sarbone dengan mengajukan tesis, *Les Methodes D'exegeses, essai syur la science des fondaents de la comprehension ilmu Usul Fiqh* dan disertasinya, *I'exegeses dela phenomenology, I etad actuel de la methode penomena logue et son application au phenomene religeux*. Karirnya dimulai menjadi Lektor (1967), kemudian menjadi lektor kepala (1973) dan Profesor filsafat (1980) di Universitas Kairo mulai tahun 1988. Ia diserahi jabatan sebagai ketua jurusan filsafat pada Universitas yang sama.[20]

Hassan Hanafi juga aktif memberikan kuliah di Negara lain, seperti di Perancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philia Delphia Amerika Serikat (1971-1975), Universitas Kuwait (1979), Universitas Vezh Maroko (1982-1984) dan menjadi guru besar di Universitas Tokyo (1984-1985) dan kemudian diangkat menjadi penasehat program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987) dan sepulangnya dari Jepang pada tahun 1988, Ia diserahi jabatan ketua jurusan filsafat di Universitas Kairo.[21]

[20] *Ibid*., hal.16
[21] *Ibid*

Selain itu Hanafi juga aktif sebagai sekretaris umum persatuan anggota filsafat Mesir Ia juga menjadi anggota “Ikatan Asia Afrika”, yaitu anggota gerakan solidaritas Asia Afrika serta menjadi wakil presiden persatuan masyarakat filsafat Arab.

Pemikiran Hassan Hanafi tersebar di dunia Arab sampai ke Eropa. Pada tahun 1981, Ia memprakarsai dan sekaligus sebagai pimpinan redaksi penerbitan jurnal ilmiah *al-Yasar al-Islam*. Pemikirannya yang terkenal dengan *al-Yasar al-Islam,* sempat mendapat reaksi keras dari penguasa Mesir Anwar Sadat dan memasukkannya ke penjara.[22]

Hanafi banyak menyerap pengetahuan Barat dan mengkonsentrasikan diri pada kajian pemikiran Barat pra-modern. Karena itu ia menolak dan mengkritik Barat, ide-ide liberalisme Barat, demokrasi, rasionalisme dan pencerahan yang telah mempengaruhinya.

Karakteristik lain pemikiran Hanafi pada era 1960-an banyak dipengaruhi oleh paham-paham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik-sosialistik populistik yang juga dirumuskan sebagai ideologi Pan Arabisme. Baru pada akhir era itu, Hanafi mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan. Ia memandang Islam dapat membawa masyarakat pada kebebasan dan keadilan, khususnya keadilan sosial, sebagai standar utamanya. Struktur yang populistik merupakan manifestasi kehidupannya dari kebulatan kerangka pemikiran sebagai resep utamanya.[23]

---

[22] *Ibid*

[23] Ibid., hal.6-7. Lihat juga Abdurrahman Wahid, Op Cit., hal.12

B. Perkembangan Pemikiran Hassan Hanafi dan Karya-Karyanya

Untuk mengetahui perkembangan pemikiran Hassan Hanafi, secara sederhana dapat dibagi menjadi tiga periode. *Pertama*, tahun 1960-an, *Kedua*, tahun 1970-an, *Ketiga*, tahun 1990-an.

Periode pertama tahun 1960-an ketika Hassan Hanafi belajar di Prancis, ia menekuni bidang pemikiran dari berbagai disiplin ilmu sebagai usaha untuk merekonstruksi pemikiran Islam yang menurutnya sedang mengalami krisis. Untuk itu, ia mengadakan penelitian guna mengatasi masalah besar ini dan nampak dalam karya akademiknya yang menumental tahun 1965 dan tahun 1966.

Hanafi menulis tesisnya *Les Methos d'Exegeses, Esset Sur La Science des Fondements de La Comprehension*, *Ilm, Ushul fiqh*, *Le Conse il Superior des art*, *des Letters et des Science Sosiales* dan judul disertasinya yaitu *Exe Gese de la Phenomenologie et Son Application au Phenomene Religieux*.[24]

Pada awal dasawarsa 1960-an pemikiran Hanafi di pengaruhi oleh faham-faham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik-sosialistik-populistik yang juga dirumuskan sebagai *ideology Pan Arabic*,[25] dan oleh situasi nasional yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel pada tahun 1967.

Untuk tujuan rekonstruksi itu, selama berada di Perancis ia mengadakan penelitian tentang metode interpretasi sebagai upaya pembaharuan dibidang ushul

---

[24] Assaukanie, A.Luthfi. *Perlunya oksidentalisme: Wawancara dengan Hassan Hanafi* dalam Jurnal Ulumul Qur'an, no.5 dan 6, vol V. 1994. hal 131.

[25] Abdurrahman Wahid, *Op Cit.*, hal. xii (dalam Kazuo Shimoghaki, Kiri Islam…..)

fiqh (teori hukum Islam, *Islamic Legas the Ary*) dan tentang fenomenologi sebagai metode untuk memahami agama dalam konteks realitas kontemporer.

Penelitian ini sekaligus merupakan upayanya untuk meraih gelar Doktor pada Universitas Sorbonne (Perancis), dan ia berasil menulis disertasi yang berjudul *Essai sur La Methode d' Exegese* (Esai tentang Metode Penafsiran). Karya setebal 900 halaman itu memperoleh penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961. Dalam karya itu jelas Hanafi berupaya menghadapkan ilmu Ushul Fiqh pada Mazhab filsafat fenomenologi Edmund Husserl.[26]

Pada fase awal pemikirannya ini, tulisan-tulisan Hanafi masih bersifat ilmiah murni. Baru pada akhir dasawarsa itu ia mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan (*taharrur liberation*).[27] Ia mensyarat fungsi pembebasan jika diinginkan Islam dapat membawa masyarakat pada kebebasan dan keadilan, khususnya keadilan sosial, sebagai ukuran utama.

Struktur yang populistik adalah manifestasi kehidupannya dalam kebulatan kerangka pemikiran sebagai resep utamanya.[28] Hanafi sampai pada kesimpulan bahwa Islam sebaiknya berfungsi orientatif bagi ideologi populistik yang ada.

Periode kedua, periode tahun 1970-an berbeda dengan fase awal tulisan Hanafi pada fase ini banyak berbicara tentang problem pemikitan kontemporer sebagai uapaya mencari penyebab kekalahan umat Islam ketika perang melawan Israel tahun 1967, Hanafi berusaha menggabungkan antara semangat keilmuan

---

[26] *Ibid.*, hal. xi
[27] *Ibid.*, hal. xiii
[28] *Ibid., hal. xii*

dengan semangat kerakyatan, ia menyadari bahwa seorang ilmuwan tidak harus hanya duduk, asyik berpikir tetapi juga harus memberikan jalan keluar bagi rakyat yang sedang mengalami kesulitan.[29]

Pada tahun 1967 Hanafi menulis buku berjudul *Qadaya Mu'asirah fi Fikrina al-Mu'asir*, menggambarkan bagaimana menganalisis realitas dan berusaha merevitalisasi Khazana klasik Islam. Tahun 1977 menerbitkan *Qadaya Mu'asirah Il fi Fikri al-Gharbi*. Dalam buku ini Hanafi memperkenalkan beberapa pemikir Barat seperti Spinoza, Voltaire, Edmund Husseri dan Herbert Marcuse.

Periode 1970-an diliputi oleh situasi politik Sadat yang pro Barat dan memberikan kelonggaran pada Israel, meskipun pada sekitar tahun pertama periode ini Sadat berhasil menggunakan kekuatan Islam.

Peristiwa-peristiwa besar yang menandai periode ini adalah undang-undang ekonomi terbuka tahun 1974, intifadhah tahun 1977, perjanjian Mesir Israel tahun 19779, dan terbunuhnya Anwar Sadat tahun 1981.[30]

Pada periode ketiga, tahun 1980-an. Dan awal awal tahun 1990-an. Awal tahun 1980-an, Hanafi menerbitkan buku sebanyak 8 jilid yang berjudul *Al-Din wa al-Saurah fi Misri* 1952-1981. Buku ini membicarakan tentang agama, budaya bangsa dan pembebasan juga membicarakan tentang gerakan-gerakan keagamaan kontemporer.

Tahun 1981 ia menulis *Dirasah Islamiyah* yang memuat tentang studi keislaman klasik. Dengan menggunakan pendekatan fenomenologi dan

---

29 Hassan Hanafi, Qadaya Mu'asirah fi fikrina al-Mu'ashir, Beirut, Dar al Tanwir li al-Thibai'at al-Nasyr, 1983

30 Gresh, Alain dan Dominique Vidal., An Atoz of Middle Last New Jersey, Atlantic High Land, 1990, hal. Xii

hermeneutika, buku ini menjelaskan objek studi melalui perspektif kesejarahannya secara kritis dan melihat sebagaimana adanya.

Periode 1980-an sampai dengan awal 1990-an, dibelatarbelakngi oleh kondisi politik yang relatif stabil dari masa sebelumnya, sesungguhnya pemerintah Husni Mubarak belum sepenuhnya mampu meredam gejolak kelompok radikal. Dalam situasi seperti ini, cita-cita Hanafi ingin memperbaharui pemikiran Islam secara total. Karenanya, tahun 1980-an ia menulis sebuah buku yang berjudul *al-Turas wa al-Tajdid*. Buku ini mendiskusikan sikap yang dibutuhkan umat Islam terhadap Khazanah Barat untuk menjaga supaya tidak teralienasi. Dalam buku ini terlihat bahwa Hassan Hanafi terlalu teoritis seperti yang dilontarkan oleh Boulatta. [31]

Pada tahun 1981 Hanafi membuat jurnal *al-Yasar al-Islami* yang notabenenya sebagai manifesto gerakan Hanafi yang berbau ideologi.[32] Menurut pengakuan Hanafi "Kiri Islam" ini muncul karena didoromg oleh keberhasilan revolusi Islam Iran, figur Ali Syari'ati sebagai arsitek dan Imam Khomeini sebagai pemimpin revolusinya. Jurnal ini walau hanya terbit satu kali memuat beberapa tulisan Hanafi, Ali Syari'ati dan Muhammad Audah yng menjelaskan apa "Kiri Islam" dan bagaimana tanggung jawab seorang pemikir Islam terhadap imperialisme.

---

[31] Baulatta, Isa I, "Hassan Hanafi: terlau An Atoz of Middle Last new Jersey, Atalantic High Land, 1990, hal xii

[32] Budhi Munawar Rahman,"Al-Yasr al- Islami:Manifesto Hassan Hanafi" dalam jurnal Islamika nomor 1 Juli- September, 1993, hal. 23.

Mengomentari buku diatas, Abdurrahman Wahid dalam sebuah pengantar buku Shimogaki-mengatakan bahwa pemikiran Hanafi jelas-jelas mengacu pada sebuah analisis kelas yang mendominasi sosialisme sebagai faham. [33]

Sebagai langkah pertama pembaharuan pemikirannya, tahun 1988 Hanafi menulis buku *Min al-aqidah Ila al-Saurah* sebanyak 5 jilid. Tahun 1992, Hanafi merintis lahirnya studi–studi peradaban Barat dalam perspektif ketimuran oksidentalisme sebagai lawan orientalisme, *Muqaddimah fi Ilm al-Istigrah.*

Tahun 1993, Hanafi menulis buku dengan *Religion, Ideology and Development.* Karya ini memperlihatkan kecenderungan akhir pemikiran Hanafi yang hendak mengideologikan agama, dan meletakkan posisi agama dan fungsinya dalam pembangunan di Negara dunia ketiga.

Pada perkembangan selanjutnya, Hanafi tidak lagi berbincang tentang ideologi tertentu melainkan tentang paradigma baru yang sesuai dengan ajaran Islam sendiri maupun kebutuhan hakiki kaum muslimin. Sublimasi pemikiran dalam diri Hanafi ini antara lain di dorong oleh maraknya wacana nasionalisme-pragmatik Anwar Sadat yang menggeser popularitas paham sosialisme Nasser si

Mesir pada dasawarsa 10970-an. Paradigma baru ini ia kembangkan sejak paruh kedua dasawarsa 1980-an hingga sekarang.[34]

Pandangan universalistik ini satu sisi ditopang oleh upaya pengintegrasian wawasan ke-islaman dari kehidupan kaum muslimin ke dalam upaya penegakan martabat manusia melalui pencapaian otonomi individual bagi masyarakat,

---

33 Kazuo Shimogaki, between Modernity and Post Modernity The Islamic Left and Dr. Hassan Hanafi's Thought: A Critikal Reading,(terj), LKIS, Yogyakarta,LKIS, 1994, hal.xiv.

34 Abdurrahman Wahid, Op.Cit, hal xvi

penegakan kedaulatan hukum, penghargaan pada hak–hak asasi manusia, dan penguatan (enpowerment) bagi kekuasaan masa rakyat jelata.[35]

Pada sisi yang lain, paradigma universalistik yang diinginkan Hanafi harus mulai dari pengembangan epistemologi ilmu pengetahuan baru. Orang Islam, menurut Hanafi, tidak butuh hanya sekedar menerima dan mengambil alih paradigma–paradigma ilmu pengetahuan modern Barat yang bertumpu pada meterialisme, melainkan juga harus mengikis habis penolakan mereka terhadap peradaban ilmu pengetahuan Arab. Seleksi dan dialog konstruktif dengan peradaban Barat itu dibutuhkan untuk mengenal dunia Barat dengan setepat-tepatnya. Dan upaya pengenalan ini sebagai unit kajian ilmiah, berbentuk ajakan kepada ilmu–ilmu kebaratan (*Al-Istighrab*, Oksidentalisme) [36] sebagai imbangan bagi ilmu–ilmu ketimuran (*Al-Istisyraq*,Orientalisme). Oksidentalisme dimaksudkan untuk mengetahui peradaban Barat sebagaimana adanya, sehingga dari pendekatan ini akan muncul kemampuan mengembangan kebajikan yang di perlukan kaum muslimin dalam jangka panjang.[37] Dengan pandangan ini Hassan Hanafi memberikan harapan Islam untuk menjadi mitra bagi peradaban-peradaban lain dalam penciptaan peradaban dunia baru dan universal.

---

[35] *Ibid*

[36] Gagasan awal ini kemudian ia tuangkan dalam bukunya al-mukadimmah fi ilm al-Istigrab yang diterbitkan di Kairo pada tahun 1991. Lihat Hassan Hanafi, Op, Cit, hal 56

[37] *Ibid*

BAB III

ASAL USUL DAN PERKEMBANGAN TEOLOGI ISLAM

A. Pengertian Teologi

Istilah teologi (*teology*) diambil dari khazanah dan tradisi skolastik Kristen.[38] Secara etimologi, teologi berasal dari kata Theos yang artinya "Tuhan" dan *Logos* yang artinya sebagai "ilmu" (*Science, study, discourse*). Jadi teologi berarti "ilmu tentang Tuhan" atau "ilmu ketuhanan) atau ilmu yang membicarakan tentang zat Tuhan dari segala segi dan hubungan-Nya dengan alam. Karena itu, kata *theology* selalu bearti *Discourse* atau pembicaraan tentang Tuhan.[39]

Dalam Kamus *New English Dictionary*, istilah teologi diartikan sebagai "ilmu yang membicarakan kenyataan-kenyataan dan gejala-gejala agama yang membicarakan hubungan Tuhan dengan manusia" (*The Science which treats of the fact and phenomena of religion, and the relation between God and men*).[40] Defenisi ini memiliki pengertian yang

Sama dengan yang dijelaskan dalam *Ensylopedia of Religion and Religion* dimana teologi diartikan sebagai 'ilmu' yang membicarakan tentang Tuhan dan hubungan-Nya dengan alam semesta; namun, seringkali diperluas mencakup

---

[38] Lihat Djohan Effendi, "*Konsep Teologis*", dalam Budhi Munawar Rachman (ed), Kontekstualisasi Dalam Islam Dalam Sejarah, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1994,hal. 52 dan G.C. Anawati, "Philosopy, Teologi, and Misticism, " dalam H.L. Beck dan NJG Kaptein (ed), *Pandangan Barat Terhadap Literatur Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistis Tradisi Islam,* Jakarta, INIS, 1986, hal.87.

[39] Lihat JA. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam,* Pustaka Jakarta Al-Husna, cet. Ke-5, hal. 11 dan Teologi Islam (Ilmu Kalam), Jakarta, Bulan Bintang, 1986, cet Ke-5, hal. 5

[40] Jauh sebelum awal Masehi, Plato, dalam Republiknya telah menggunakan dan menempatkan Theologia dalam dunia penyair Theology dimaksudkan sebagai cerita-cerita tentang Tuhan. Sementara itu Aristoteles membedakan para teolog (*Theologians*), yang menjelaskan tentang dunia secara motologis, dengan para filosof (*Philosophers*) atau fisolog *(Physologist*), yang menjelaskan segala sesuatu tidak lebih dari bedanya sendiri. Lihat. Yves Congar O.P., "Theolog : Christian Theology", dalam Mircea Eliade (ed) *Encylopedia of Religion,* New York, Macmilan Publishing Company, 1987, vol, XIV, hal. 445

keseluruhan bidang agama.[41] Menurut kedua pengertian ini teologi memang lebih terkesan bercorak agama, atau dapat dikatakan sebagai refleksi sistematis tentang agama,[42] atau "uraian yang bersifat pikiran tentang agama" (*The intellectual expressin of religion*).[43] Namun, teologi juga bias tidak bercorak agama. Menurut A. Hanafi, seorang teolog, dapat menjelaskan penyelidikannya berdasarkan semangat penyelidikan bebas, tanpa menjadi seorang beragama atau mempunyai pertalian tertentu dengan suatu agama. Teologi bisa bercorak agama (*revealed theology*) bisa juga tidak bercorak agama (*natural theology* atau *philosophical theology*). Karena itu, ia mengartikan teologi sebagai ilmu yang membicarakan tentang Tuhan dan pertaliannya dengan manusia, baik berdasarkan kebenaran wahyu ataupun berdasarkan penyelidikan akal murni.[44]

Nico Syukur Dister dalam bukunya *Pengantar Teologi* mendefenisikan teologi sebagai: "Keseluruhan pengetahuan adikodrati yang objektif lagi kritis dan yang disusun secara metodis, sistematis dan koheren, pengetahuan ini menyangkut hal-hal yang diimani sebagai wahyu Allah atau berkaitan dengan wahyu itu".[45]

Lebih lanjut ia menjelaskan perihal *obyek material* dan *obyek formal* dari teologi. Menurutnya, sebagai ilmu yang mempelajari wahyu Allah, obyek-obyek material teologi adalah apa yang diwahyukan Allah. Namun, karena isi iman

---

[41] Lihat.A.Hanafi, Of.Cit, hal.5. Lihat juga Yves Congar, Of,Cit, hal.V

[42] Dalam pengertian ini agaknya perkataan teologi lebih tepat disepadankan dengan istilah Fiqih dan bukan hanya dengan ilmu kalam atau tauhid. Istilah fiqih disini bukan dimaksudkan ilmu fiqih sebagaimana kita fahami selama ini melainkan istilah fiqih seperti yang digunakan sebelum ilmu fiqih lahir. Imam Abu Hanifah, bapak ilmu fiqih, menulis buku *al-Fiq al-Akbar* yang isinya bukan tentang ilmu fiqih, tapi justru tentang aqidah yang menjadi objek ilmu kalam atau tauhid. Boleh jadi ilmu fiqih Ashgar…menyangkut bidang-bidang *furu'iyah* (detail dan cabang). Djohan Efendi, *Loc Cit.*

[43] Peter L. Berger, *Kabur Angin dari Langit* : Makna Teologi Dalam Masyarakat Modern, Jakarta, L.P3 ES, 1991, hal. Xi

[44] A. Hanafi, *Op Cit*, hal. 5. Lihat juga Y ves Congar, *Op. Cit.*, hal.V.

[45] *Ibid*., hal. 12.

seseorang tergantung pada agama yang dianut, tidaklah mengherankan bahwa teologi berbeda-beda menurut agama yang dipeluk oleh orang yang mengadakan refleksi ilmiah atas imannya itu. Kesamaan antara semua teologi yang bermacam-macam itu ialah sama-sama merenungkan secara ilmiah apa yang oleh para penganutnya diimani sebagai wahyu Allah kepada manusia. Perbedaannya terletak dalam sudut pandang yang ditentukan oleh masing-masing agama. Sudut pandang itulah obyek formal teologi. Berdasarkan sudut pandang itu pula orang membedakan antara teologi Yahudi, teologi Kristen, teologi Islam dan seterusnya.[46]

Teologi merupakan suatu pembahasan mengenai ajaran-ajaran dasar dari agama. Apabila itu ingin menyelami seluk beluk agama secara mendalam, maka perlu mempelajari dan mengkaji teologi yang terdapat dalam agama. Dengan mempelajari teologi akan memberikan keyakinan yang berdasarkan pada landasan yang kuat, yang tidak mudah diombang-ambing oleh konsep-konsep yang muncul dari peredaran dan perkembangan zaman.

Teologi sebagai ilmu membahas masalah ke-Tuhanan dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap penciptanya, memakai akal dan wahyu dalam memperoleh pengetahuan tentang kedua persoalan tersebut. Akal, sebagai daya berfikir yang ada dalam diri manusia, aktif dan berusaha dengan sekuat-kuatnya untuk sampai kepada Tuhan. Sedangkan wahyu sebagai penghabaran dari alam metafisika yang turun kepada manusia dengan keterangan-keterangan tentang pencipta dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhan.[47]

---

[46] Nico Syukur Dister, SJ., Pengantar Teologi, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 1992, cet. Ke-2, hal. 33

[47] Harun Nasution, Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah, Analisis Perbandingan, Jakarta, UI Press, 1986, hal. 79.

B. Latar Belakang Timbulnya Teologi Islam

Meskipun isu perbedaan teologi sudah mencuat kepermukaan sejak berkecamuknya pergolakan politik *pasca arbitrase* namun teologi Islam, *Ilmu Kalam*, dikenal sebagai ilmu ke-Islaman yang berdiri sendiri baru pada masa pemerintahan Khalifah al-Makmun (813-833) yaitu sejak ulama Mu'tazilah mempelajari filsafat dan memadukannya dengan sistem ilmu Kalam.[48] Lahirnya ilmu ini sebenarnya dipicu secara langsung oleh perdebatan teologi yang cukup hangat disekitar Maslah "murtakib al-kabair", *capital sinners*, antara dua kelompok exstrim yaitu Khawarij dan Murji'ah.

Secara politis memang pergolakan politik dan kemelut pertempuran antara kelompok Ali Ibn Abi Thalib dengan kelompok Mu'awiyah sudah diakhiri dengan bingkai *teologi arbitrase*, namun pada kenyataannya selanjutnya pertentangan tersebut bahkan semacam tajam. Ketegangan politik yang semakin meningkat tersebut semakin menambah bencinya golongan Khawarij yang sejak semula tidak setuju dengan adanya arbitrase.

Kebenaran yang dicari Teologi bukanlah kebenaran yang dapat dibuktikan secara empiris, bukan pula kebenaran yang dengan sendirinya jelas masuk akal, melainkan yang diterima dalam iman berdasarkan wahyu Ilahi. Karena anugerah iman bersifat adikodrati, refleksi ilmiah atas iman itu,
Kebenaran yang dicari Teologi bukanlah kebenaran yang dapat dibuktikan secara empiris, bukan pula kebenaran yang dengan sendirinya jelas masuk akal, melainkan yang diterima dalam iman berdasarkan wahyu Ilahi. Karena anugerah iman bersifat adikodrati, refleksi ilmiah atas iman itu,
(teologi) bersifat adikodrati pula. Teologi juga bersifat ilmiah (karena itu juga disebut ilmu, karena secara metodis dicari kebenaran iman yang diwahyukan dan apa wahyu itu sebenarnya. Dan karena diadakan susunan kebenaran tersebut, terdapatlah sistem. Teologipun mengusahakan obyektifitas, sebab ingin mengenal dan mengetahui obyeknya sebagaimana adanya dan bukan hanya sebagaimana dibayangkan oleh manusia, si subyek yang berteologi itu. Ini berarti teologi juga bersifat kritis. Sebab itu buktipun harus ada. Dalam teologi pembuktian terjadi melalui budi yang diterangi oleh iman kepercayaan berkat wahyu Allah. Jika suatu hal memang mewahyukan, bearti hal itu benar. Lihat *Ibid*., hal. 34.

[48] Ulama Mu'tazilah menjadikannya ilmu tersendiri dan menamakannya dengan ilmu kalam. Lihat Al-Syahrastani, Muhammad ibn Abdul al-karim, Al-Mihal wa al-Nihal, Ibnu Fatah (ed), Kairo, 1951.

Paradigma "*arbitrase*", dalam perspektif Khawarij, bukan saja dipandang tidak efektif memecahkan problematika umat tetapi juga terbukti justru menambah meruncingnya perseteruan antara kedua bela pihak bahkan juga menambah problema baru. Melalui semboyan *"La Hukma Illa Allah"* khilafah dikemas dengan bingkai teologis, seluruh peserta arbitrase dianggap telah melakukan dosa besar oleh karenanya mereka dihukumi *"Kapir"*.

Dalam perkembangan selanjutnya, isu dosa besar tidak terbatas ditujukan pada peserta arbitrase tetapi nampaknya berkembang meluas kepada seluruh pelaku perbuatan yang tergolong *"al murtakib al-kabair*". Apakah pelaku dosa besar masih dapat dikatakan mukmin ataukah kafir?. Dalam hal ini, secara ekstrim Khawarij memandang mereka adalah kapir dan boleh dibunuh. Oleh karena paradigma teologis yang dikedepankan golongan khawarij dirasakan cukup mengganggu sementara orang, maka muncullah kelompok Murji'ah yang mencoba mengedepankan paradigma teologis yang berseberangan dengan teologi Khawarij. Berbeda dengan khawarij, Murji'ah tetap menganggap mukmin bagi pelaku doda besar.[49]

Seiring dengan hangatnya perdebatan antara dua kubu, Khawarij dan Murji'ah, dalam sejarah pemikiran Islam muncul pula aliran teologi yang yang saling berseberangan yaitu *al-Qadariyah* dan *Jabariyah*. Kelompok Qadariyah menganggap, manusia mempunyai kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya, *free will* dan *free act*. Golongan Jabariyah, sebaliknya memandang manusia tidak memiliki kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatan.[50]

---

[49] Harun Nasution, *Op. Cit.*, hal. 7
[50] *Ibid.*

Ditengah-tengah hangat polemik teologis antara berbagai golongan, Khawarij dan Murji'ah pada satu sisi dan antara aliran Qadariyah dan Jabariyah pada sisi lain, aliran Mu'tazilah yang konon disinyalir sebagai pencetus teologi Islam muncul kepermukaan. Sebagai aliran yang banyak dipengaruhi filsafat sudah barang tentu pendekataan yang digunakannya adalah paradigma filsafat.

Terhadap dua aliran pertama, Mu'tazilah tampil dengan paradigm "*al manzilah manzilatain"*[51], sedangkan terhadap dua aliran yang kedua, Mu'tazilah terjebak dalam faham Qadariyah.

C. Faktor-Faktor Yang Mendorong Timbulnya Teologi Islam

Sebagaimana yang terekam oleh sejarah bahwa teologi Islam lahir pada masa khalifah al-Makmun, dimana pada saat ini umat tengah mengalami kejayaan, bukan hanya penyusunan buku-buku ilmiah dan pengaturan ilmu-ilmu keislaman tetapi gelombang penerjemahan mengalami puncaknya, selain karya-karya dalam bidang astronomi dan kedokteran, ilmu-ilmu kefilsafatan diterjemahkan.[52]

Dengan masuknya ilmu filsafat dalam dunia Islam tentu saja problematika teologi yang tengah menjadi perdebatan segera disambut oleh para ulama yang menekuni bidang filsafat mereka mencoba menggulirkan paradigma teologi yang bercorak filosofis. Hal ini wajar karena memang paradigma yang dikedepankan ulama sebelumnya lebih bercorak dogmatis.

---

[51] Pelaku dosa besar tidak dapat dikatakan mukmin dan bukan pula kafir, melainkan berasa pada posisi diantara dua posisi. Lihat Ali Sani al-Nasysyar, *Nasy'ah al-Fikr al-alsafah al-Islam*. Mesir, 1966, hal 439. Bandingkan Harun Nasution, Loc. Cit.

[52] Ahmad Amin membagi tiga fase gelombang penerjemahan di masa Abasyiyah. Fase pertama pada masa Khalifah al-Mansur, fase kedua pada masa al-Ma'mun dan fase ketiga berlangsung setelah tahun 300 H. Lihat bukunya. Dhuha al-Islam. Kairo. Nahdat al-Misyi, tt,juz, hal. 288-290.

Menghangatnya diskursus teologis antara Khawarij versus Murji'ah tentang *Iman* dan *Kufur*, aliran Qadariyah versus Jabariyah dalam hal *"al Af al al Ibad*" merupakan factor pencetus, *Principitating factors*, munculnya teologi Islam.

Meskipun demikian perlu kiranya menelusuri beberapa faktor dasar (*the basic factors*), yang mendorong lahirnya teologi Islam hingga menjadi ilmu ini sebagai ilmu tersendiri dalam khazanah pemikiran Islam.

Apabila ditelusuri, ternyata di samping faktor pencetus, *the prencipitating factors*, terdapat juga beberapa faktor dasar yang memotivasi, baik secara langsung maupun tidak, terhadap timbulnya teologi Islam. Secara internal dapat dilihat bahwa al-Qur'an sendiri memuat beberapa ayat yang secara tegas-tegas menolak system teologi yang datang dari luar. Dengan meluasnya wilayah Islam dan berkembangnya ilmu pengetahuan, secara eksternal Islam ditantang untuk dapat merumuskan teologinya sesuai dengan tuntutan zaman.

Secara garis besar, Ahmad Amin membagi faktor-faktor yang mendorong munculnya teologi Islam menjadi faktor ekstern, *al asbab al kharijiyat*.[53] Faktor intern yang pertama adalah Al-Qur'an sendiri disamping menyeru pada *tauhid*, dan mempercayai rasul, kenabian, serta hal-hal yang berkaitan dengannya, ternyata juga banyak menyinggung bahkan membantah dan menolak golongan-golongan agama yang tersebar pada zaman nabi Muhammad SAW.

Bantahan al-Qur'an terhadap beberapa kaum yang nyata-nyata mengingkari kepercayaan agama, ketuhanan dan kenabian, diantara masyarakat ada yang menuhankan binatang (QS. Al-An 'am/6: 76-78), menuhankan Isa (QS. Al-

[53] *Ibid*., hal. 1-8.

Ma'idah/5: 116), bahkan ada yang menyembah berhala (QS. Al-An 'am/6 : 74). Al-Qur'an dengan tegas menolak berbagai bentuk kemusrikan tersebut.

Faktor intern kedua, setelah melalui penaklukan baru, kondisi kaum muslimin mulai stabil, mulai para ulama menfilsafatkan agama dan dengan serius membahasnya. Keadaan macam ini hampir merupakan gejala umum bagi tiap-tiap agama. Pada periode pertama kaum muslimin percaya betul secara tulus terhadap Allah dan segala perintahnya, iman mereka sangat kuat dengan tanpa membahas secara mendalam dan tanpa pula menfilsafatkannya.[54]

Faktor intern yang ketiga, adalah problematika politik, menurut Ahmad Amin, ini merupakan faktor dasar dari sebab-sebab perselisihan soal-soal agama. Perselisihan politik yang telah diwarnai agama ini membawa kepada perbedaan dalam memberikan definisi tentang *iman, Kufur* dan dosa besar serta hukum bagi pelakunya. Dan setelah itu terbawa pada perselisihan *furu'* sepanjang zaman.[55]
Menurut analisa Ahmad Amin terdapat tiga factor pokok yang datang dari luar (*al asbab al kharijiyat*), *pertama*, konversinya beberapa orang dari berbagai agama, Yahudi, Kristen, Zoroaster dan Brahman, pada kenyataannya mereka tidak dapat secara tulus meninggalkan agama lamanya. Karenannya mereka membangkitkan kembali ajaran-ajaran lama tersebut dengan bingkai Islam.[56]

Faktor ekstern kedua adalah, mayoritas masyarakat yang dihadapi Islam, dalam menyerang dan menjatuhkan Islam banyak menggunakan senjata filsafat.[57]

---

[54]*Ibid*., hal. 3.
[55] *Ibid*., hal. 4 dan 7
[56] *Ibid*
[57] Agama Yahudi dan Kristen telah menggunakan senjata filsafat Yunani, Philon (25 SM-50 M), Seorang Yahudi yang pertama menfilsafatkan ajaran Yahudi dan mempertemukan dengan filsafat.

Karena itu Mu'tazilah disamping memusatkan perhatiannya pada dakwah, dengan terpaksa harus juga lebih berkonsentrasi terhadap tuduhan dari luar, musuh.

Faktor ekstern ketiga, sebagai konsekwensi dari faktor kedua, mutakallimin dituntut untuk lebih berkonsentrasi mempelajari filsafat Yunani dalam rangka mempertahankan bahkan mengalahkan serangan musuh atau paling tidak mampu mengimbangi musuh-musuhnya dan memberikan argument kepada mereka dengan menggunakan alasan-alasannya yang sama, rasional.

Seluruh faktor baik ekstern maupun intern, itulah yang merupakan *basic factors* yang menyebabkan munculnya teologi Islam sehingga menjadi sebuah ilmu yang berdiri sendiri. Karena itu, kata Amin, tidaklah benar orang mengatakan bahwa teologi Islam merupakan ilmu keislaman murni, tidak terpengaruh oleh filsafat Yunani dan agama-agama.[58]

Meskipun demikian, tidaklah seluruh faktor yang diungkapkan Ahmad Amin diatas benar adanya. Ada faktor yang tampaknya disini perlu ditelusuri lebih jauh yaitu faktor politik yang konon menurut Amin justru dianggap sebagai faktor yang terpenting diantara faktor-faktor lainnya.

Memang tidak dapat dipungkiri bahwa maslah khilafah merupakan faktor yang cukup terasa penting dalam memicu perselisihan persoalan agama di masa-masa awal sejarah Islam. Tetapi bukan berarti maslah politik tersebut merupakan faktor utama dalam mendorong munculnya teologi Islam. Andaikata yang dimaksud Ahmad Amin faktor yang mendorong munculnya Khawarij mungkin semua orang

---

Sedangkan di dunia Kristen tercatat C.V. Alexanderian (150) dan Origens (185-254 M). Lihat. Ibid., hal. 8

[58] *Ibid*, hal. 9

akan memaklumi, tetapi dalam hal ini belum nyata-nyata memasukkannya kedalam faktor intern yang cukup penting dalam mendorong munculnya teologi Islam. Karena itu perlu kiranya dicermati pernyataan tersebut.

Nampaknya Ahmad Amin mendasari pernyataan pada fakta sejarah bahwa perbedaan serta perselisihan dikalangan umat Islam mulai dari pasca wafatnya Rasulullah hingga munculnya teologi Islam dilatar-belakangi semata-mata oleh masalah politik. Beliau membuktikan bahwa seluruh aliran teologi yang muncul pra teologi Islam dipicu oleh ketegangan politik.[59] Sementara itu beliau tidak mengungkapkan bagaimana kondisi perpolitikan di saat menjelang munculnya teologi Islam tepatnya pada masa khalifah Bani Abasyiyah. Pada hal kondisi perpolitikan pada saat itu boleh dikatakan relatif stabil, bahkan pada masa itu bagaimana tersebut dalam sejarah, merupakan masa kejayaan Islam, dimana gelombang penterjemahan literature-literatur asing mencapai puncaknya. Dengan demikian dapat dipahami, meskipun faktor politik ikut berperan dalam mendorong lahirnya teologi Islam, tetapi ia hanya giat mempelajari literature-literatur asing, termasuk filsafat Yunani. Hal ini berarti faktor bukan merupakan *direct factors* lahirnya teologi Islam. Karena itu penempatan masalah politik sebagai *The basic faktor*, kiranya perlu dikaji ulang.

---

[59] Perselisikan politik antara berbagai golongan agama. Awali dan Umami, yang masing-masing mengklaim sebagai pemegang otoritas politik yang legitimate, demikian halnya golongan yang tidak setuju dengan golongan-golongan partai di atas, yaitu khawarij bahkan golongan murji'ah, semuanya merupakan maslah politik semata yang dibingkai oleh baju agama. Lihat, *Ibid.*, hal. 7.

BAB IV

TELAAH PEMIKIRAN TEOLOGI SOSIAL HASSAN HANAFI

A. Gagasan Teologi Hassan Hanafi

Hassan Hanafi adalah pemikir muslim kontemporer yang terkenal dengan gagasan revolusionernya melalui Kiri Islam (*al-Yasar al-Islam*). Gagasan yang dicetuskan pada tahun 1981 tersebut dimaksudkan untuk membangkitkan kembali peradaban Islam melalui pemurnian ajaran Tauhid dan penantangannya atas dominasi (kultur) Barat.[60]

Kebangkitan peradaban Islam dapat dibangun kembali menurut Hassan Hanafi dengan tigal hal yaitu:

1. Rekonstruksi teks dari peradaban masa lalu, yaitu membangun kembali ilmu-ilmu filsafat, teologi, fiqh, tafsir, dengan menganggap bahwa ilmu tersebut sebagai sesuatu yang berubah-ubah dan sifatnya historis.
2. Merubah orientalisme menjadi oksidentalisme, yaitu menjadi barat sebagai objek kajian, tidak hanya membiarkan Barat mengkaji Islam.[61]

---

[60] A. Hafizh dkk, *Ensiklopedia Islam*, Jakarta, Ikhtiar Van Hove, 1996, hal.181.

[61] Lihat. Hanafi Hassan, *Oksidentalisme*. Terjemahan M. Najib Buchari. Paramadina, Jakarta, 2000, hal.19. Secara ideologis oksidentalisme versi Hassan hanafi diciptakan dengan maksud sebagai alat untuk menghadapi Barat yang memiliki pengaruh besar kesadaran peradaban kita. Barat yang dimaksud adalah Westernisasi. Dengan munculnya oksidentalisme ini diharapkan posisi timur yang selama ini dijadikan sebagai subyek kajian bisa berubah bentuk relasinya. Selain itu, melalui pendekatan oksidentalisme ini Hanafi ingin mendobrak dan mengakhiri mitos Barat sebagai representasi dan pemegang supremasi dunia. Selama ini kedudukan Barat sebagai pengkaji Timur telah menimbulkan stereotype dan kompleksitas tertentu, antara lain adalah dengan sikap superioritas Barat dan sebaliknya, keberadaan timur sebagai obyek kajian juga telah menimbulkan komplesitas-komplesitas antara lain sikap inperioritas Timur. Kondisi semacam ini yang akan diusahakan oleh Hanafi untuk diluruskan agar mencapai kejujuran histories dan sebuah titik keseimbangan antara Barat dan Timur. Lihat juga. Al-Syaukane A Lutfi, "Perlunya Oksidentalisme", wawancara dengan Hassan Hanafi, dalam *Ulumul Qur'an*, edisi no. 5 dan 6, V, 1994, hal. 122-124

3. Mentransformasikan realitas kedalam teks. Artinya dalam memahami sebuah teks harus selalu dikaitkan dengan kondisi riil (sosio cultural).[62]

Gagasan Hanafi dalam bidang teologi untuk membangun kembali peradaban Islam tersebut antara lain yang ia kemukakan dengan melalui kritik-kritik terhadap teologi tradisional yang selama ini sudah kental dikalangan umat Islam. Menurut Hassan Hanafi, sebagaimana dikutip oleh A. H. Ridwan, bahwa secara historis teologi yang ada sekarang ini (teologi tradisional) lahir di dalam konteks ketika inti sistim kepercayaan Islam yakni transendensi Tuhan digoncang oleh berbagai pengaruh dari sekte-sekte dan budaya yang ada pada waktu itu. Dengan keadaan seperti itu, disusunlah suatu kerangka konseptual dengan menggunakan bahasa dan kategori-kategori yang ada pada waktu itu, untuk mempertahankan diri di satu sisi, dan sisi lain untuk menolak konsep yang lain.[63]

Dari ungkapan tersebut, nampaknya Hassan Hanafi ingin mengatakan bahwa konsep-konsep teologi tradisional yang sekarang ini, tidak lepas dari momentum sejarah. Namun dalam pembahasannya aspek historis tersebut tidak muncul, lepas dari akar sejarahnya. Oleh karena itu teologi bukanlah pemikiran murni yang hadir dalam kehampaan sejarah, melainkan lebih dari sebuah refleksi konflik-konflik sosial politik, maka kritik terhadap teologi merupakan tindakan yang sah dan dapat dibenarkan. Demikian juga untuk membuat konsep teologi baru.

Berbagai sumber sejarah mencatat, bagaimana sikap eklusifisme teologi telah membelenggu umat berbagai agama. Bahkan arogansi teologi ini terjadi bukan hanya

---

[62] Pemahaman seperti ini terkenal dengan nama *Pemahaman Konstektual* bagian dari suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah penjelasan makna atau situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian (pen).

[63] A.H.Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, Yogyakarta, Ittaqa Press, 1998, hal. 44-45

dihadapkan pada pemeluk agama lain, tetapi terjadi secara internal dalam suatu komunitas seagama. Baik dalam agama Yahudi, Kristen maupun Islam. Sejarah telah membuktikan bagaimana kerasnya bentrokan yang terjadi antara satu aliran teologi degan aliran lainnya. Bahkan benturan itu akan tampak semakin seru manakala ditunggangi oleh kepentingan politik. Dan ironisnya justru berbagai kepentingan politik itulah yang tampak dominan dalam percaturan teologis disepanjang sejarah perkembangannya.[64]

Dalam Islam, secara tradisional dapat dijumpai teologis Mu'tazilah, Asy'ariyah dan Maturidiyah, bahkan sebelumnya terhadap teologi khawarij dan Murji'ah yan mendahuluinya.[65]

Teologi Khawarij muncul pada saat situasi politik yang sedang kacau, pasca runtuhnya rezim Usman. Tepatnya teologi ini muncul ditengah-tengah terjadinya kemelut peperangan antara kelompok Ali dan kelompok Mu'awiyah yang tidak kunjung padam walaupun secara politis, sudah diadakan arbitrase (tahkim). Justru dari peristiwa "Tahkim" inilah mulanya teologi Khawarij dibangun melalui semboyan *"La Hukma Illa Allah".*

Melalui semboyan itu, para peserta "Tahkim" dianggap berdosa besar karenanya mereka dihukumi "Kafir". Selanjutnya sebagai antitesa dari teologi yang dikembangkan Khwarij ini, muncullah teologi Murji'ah. Adapun aliran Mu'tazilah, Asy'ariyah dan Maturidiyah, meskipun beberapa permerhati menganggap

[64] Sehingga kalau kesan yang kita tangkap adalah Pemikiran Teolois, disusun hanya demi kepentingan politis, untuk meleitimasi berbaai kepentingan politik tertentu.
[65] Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jkarta, UI Press, 1978, hal. 32.

kemunculannya sebagai “Pemikiran teologis Murni”’ namun pada perkembangan sejarahnya tidak dapat terlepas dari unsur-unsur politis yang merasuk didalamnya.

Peristiwa *inquisisi mihnah* yang terjadi pada pasca diskursus *“Kemakhlukan Al-Qur’an*” dapat dijadikan indikasi bagaimana kuatnya unsur-unsur kepentingan eksternal (politis) itulah yang mempertajam, jika tidak malah membuat, ekslusifitas teologis semakin menguat.

Dengan tanpa mengesampingkan jasa besar dari teolog Islam klasik, ternyata diskursus teolog sepanjang sejarah perkembangan juga membuat konsep teolog menjadi sempit. Wajana teologi Islam menjadi terkapling-kapling dan terbatas disekitar masalah-masalah: ketuhanan, perbuatan dan siat-siat Tuhan serta perbuatan manusia, iman dan kufur. Sedangkan masalah-masalah seperti: kemiskinan, kesenjangan sosial bahkan dekadensi moral menjadi wilayah kajian non teologis.

Menyempitnya konsep teologi sebagaimana dirasakan sekarang ini jelas tidak lepas dari diskursus teolog klasik di atas. Hal ini dpat dipahami sebab ternyata wacana keagamaan yang menjadi tema perdebatan para teolog dari berbagai aliran hanya berkisar masalah-masalah sebagaimana disebutkan di atas. Oleh karena itu perlu didefinisikan ulang konsep teologisnya, jika tidak Islam akan dianggap tetap eklusif. Sedangkan eklusifisme teologis jelas tidak mampu menjawab tantangan zaman.

Bertitik tolak dari kondisi keterbelakangan umat, para teolog muslim kini mencoba untuk membangun kembali teologi baru. Mereka mengkritisi teolog klasik dan pengaruhnya terhadap perkembangan kondisi keberagaman umat. Ahmad Khan, misalnya, melihat trend sufistik umat Islam India yang menurutnya merupakan

penyebab utama keterbelakangan umat, ia memberanikan diri membongkar teologi umat. Melalui teologi "*Naturalis"*, dia membangun kembali teologi klasik dengan berasaskan pada teologi Mu'tazilah.

Al-Faruqi, melalui konsep "*Tauhid"* nya mencoba membongkar konsep teologi klasik dengan harapan mengembalikan fungsi agama sebagaimana mestinya. Demikian halnya dengan Hassan Hanafi mengkritik habis teologi klasik, mengaktualisasikan kembali teologi Mu'tazilah dengan zaman modern melalui teologi "*Revolusioner*" yang dibangunnya. Menurut Hanafi, teologi klasik gagal dalam dua tingkat, tingkat teoritis dan tingkat praxis.[66] Pada tingkat teoritis, gagal dalam mendapatkan bukti-bukti ilmiah dan filosofis. Pada tingkat praxis gagal karena hanya menciptakan apatisme dan negativisme.

Dalam rekonstruksi teologisnya, Hassan Hanafi menawarkan untuk melakukan penafsiran ulang secara metaforis analogis terhadap tema-tema teologi tradisional. Bentuk analisa metaforis analogis tersebut antara lain beliau contohkan dalam membahas zat dan sifat Tuhan.

Zat Tuhan menurut Hanafi adalah keberadaan-Nya itu sendiri. Itulah sebabnya deskripsi Tuhan yang pertama kali adalah wujud (keberadaan).[67] Zat ini kemudian dikaitkan dengan dunia melalui sifat-sifat sebagai suatu kesadaran.[68] Lebih rinci, Hassan Hanafi mendeskripsikan sifat Tuhan yang menjadi tema bahasan teologi tradisional, antara lain sebagai berikut : Qidam (dahulu) berarti pengalaman kesejarahan yang mengacu kepada akar-akar keberadaan manusia. Oleh karena itu

---

[66] A.H Ridwan, *Op. Cit*., hal. 48.
[67] A.H. Ridwan, *Op. Cit*., hal. 51-52
[68] Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, (Terj) Soleh, Jakarta, P3M, 1991, hal. 7

Tuhan memberi kepada manusia dimensi historis ini sebagai acuan (I'tibar) dalam melihat realitas.[69] *Baqa'* (abadi, kekal) adalah untuk kebaikan, kemaslahatan, kebalikan dari kerusakan, kehancuran. *Wadhaniyah* (Esa, satu), menurut Hanafi, disamping untuk menentang teologi trinitas atau politheisme, sebaliknya untuk menegaskan ke-esaan Tuhan, namun lebih jauh adalah untuk menunjukkan betapa pentingnya arti sebuah "Kesatuan", kesatuan tujuan, kesatuan kelas (tidak membeda-bedakan) kesatuan nasib (kepedulian sosial), kesatuan tanah air, dan lain sebagainya.[70]

Uraian di atas menunjukkan bahwa rekontruksi teologi Hassan Hanafi sebagaimana yang telah disinggung di depan adalah bertujuan agar teologi dipelajari dan dibahas tidak hanya sebagai sebuah ilmu yang tidak mempunyai manfaat praktis. Hassan Hanafi memandang bahwa selama ini teologi hanya sebagai objek perdebatan teoritis yang tidak kunjung berakhir, bahkan ironisnya lebih cendrung menimbulkan perpecahan.

Dipandang dari segi wacana pemikiran teologi klasik, nampaknya pemikiran teologi Hassan Hanafi lebih dekat dengan Mu'Tazilah. Hal ini dapat dilihat dalam paparan beliau yang menyatakan bahwa Mu'tazila sebagai refleksi gerakan rasionalisme dan kebebasan manusia (akal). Konsep Tauhid Mu'tazilah merupakan prinsip-prinsip rasional murni dari pada konsep personifikasi seperti konsep

[69] Dikutip dari "*Min al-Aqidah ila al-Tasurah*", karya Hassan Hanafi, lihat A.H Ridwan, Op. Cit., hal. 52
[70] *Ibid.*

Asy'ariyah. Transendensi (*tanzih*) menurutnya, mengekspresikan lebih baik tentang hakikat rasio ketimbang antropomorfisme (*tasybih*).[71]

Dengan demikian, penempatan posisi akal, konsep Hassan Hanafi sebanding dengan Mu'tazilah. Namun, sekali lagi pemikiran teologis Hassan Hanafi secara keseluruhan lebih menekankan pada tatanan praktis fungsional dari teoritis dari konseptual, sebagaimana konsep-konsep teologi tradisional.

Lebih jauh, Hassan Hanafi dalam pemikiran teologinya mengemukakan bahwa perbincangan masalah teologi, yang terkadang juga disebut "Tauhid" mestinya tidak hanya sebatas pada pengertian peng-esaan Tuhan. Tauhid harus juga dipahami sebagai kesatuan pribadi manusia yang jauh dari prilaku dualistik seperti hipokritas, kemunafikan dan oportunistik. Pikiran, perasaan dan perkataan harus identik (satu) dengan perbuatan. Tauhid juga berarti kesatuan sosial (tanpa membedakan kelas masyarakat) dan kesatuan kemanusiaan (tanpa diskriminasi rasial).[72]

Nampak sekali bahwa pemikiran teologi Hassan Hanafi adalah berusaha membumikan term-term atau istilah-istilah yang ada dalam teologi tradisional. Beliau berusaha menginginkan agar pembahasan teologi tidak hanya pembahasan yang melayang-layang dilangit sana, tetapi meminjam istilah A. Syafi'i Ma'arif benar-benar turun dan mendarat di bumi. Hassan Hanafi memberikan makna terhadap tema-tema teologi ke dalam tema-tema sosial seperti keadilan persamaan, dan kejujuran.

Implikasi pemikiran Hassan Hanafi tersebut, antara lain, memberikan inspirasi munculnya pemikiran-pemikiran teologi baru yang marak dewasa ini, seperti teologi

---

[71] Hassan Hanafi, "*Apa Arti Kiri Islam*"' dalam Kazuo Shimigoki, Op. Cit., hal. 95
[72] A.H. Ridwan, *Op. Cit*., hal. 54

sosial, teologi pembangunan, dan lain-lain. Dengan kata lain teologi tidak hanya sebatas pembahasan ke-Tuhanan akan tetapi juga kemanusiaan.

Jika pemikiran teologi klasik pada umumnya berbicara soal wahyu dan akal, sifat Tuhan dan perbuatan manusia yang kurang dikaitkan dengan realitas sosial masyarakat, maka teologi revolusioner Hassan Hanafi banyak membincangkan soal realitas dunia Islam yang berada dalam keterbelakangan dan dijajah oleh Barat. Disebabkan karena kurang adanya persentuhan antara pemikiran teologi klasik dengan realitas dunia, membuat Hanafi mengeritiknya, seperti yang terlihat dalam tulisannya *"From Faith*", yang dikutif oleh A.H. Ridwan: "Indeed, every traditional treatise on theology is decatid to the sultan, heving all the titles of the world The praise of the sultan is parallel to the praise of God, thanks to sultan are also parallel to thanks to God".[73]

Theologi tradisional memang merupakan sejarah persembahan kepada penguasa. Karena itu maka agama yang sesungguhnya memiliki fungsi pembebasan dan control sosial, jatuh kedudukannya menjadi sekedar instrumen legitimasi bagi status quo.[74]

Hanafi berusaha mengfungsikan teologi menjadi ilmu-ilmu yang bermanfaat bagi masa kini, yaitu dengan melakukan rekonstruksi dan revisi serta membangun epistimologi baru.[75] Langkah Hanafi kearah itu dilatarbelakangi oleh tiga hal:

1. Kebutuhan akan adanya sebuah ideologi yang jelas ditengah-tengah pertarungan global antara berbagai ideologi.

---

[73] A.H. Ridwan, Op. Cit., hal. 48.
[74] *Ibid*., hal. 49
[75] *Ibid*

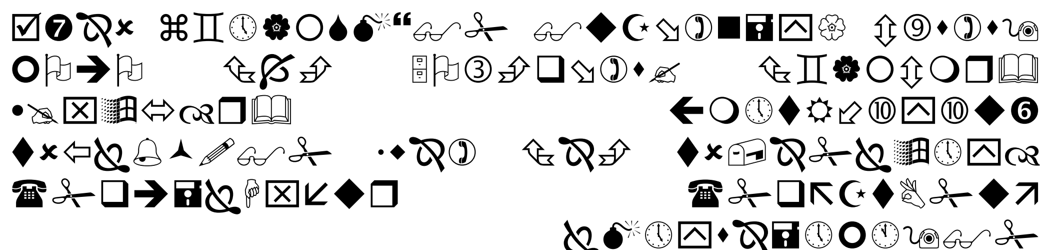
2. Pentingnya teologi baru ini terletak pada dua sisi yang tidak dapat dipisahkan, yaitu sisi teoritis dan praktis.
3. Pentingnya teologi yang bersifat praktis (*amaliah fi'liah*) secara nyata diwujudkan dalam realitas melalui realisasi tauhid dalam dunia Islam.[76]

Hanafi menginginkan agar teologi tidak berfungsi sebagai dogma-dogma keagamaan yang kosong, melainkan menjelma sebagai ilmu tentang perjuangan sosial, yang menjadikan keimanan berfungsi secara aktual sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia.[77] Tindakan dan etika seseorang mestilah berangkat dari keimanannya. Iman tidak boleh berpisah dari perbuatan. Disini kelihatan sekali warna Mu'tazilahnya Hanafi, yaitu konsep keterpaduan iman dengan perbuatan. Dalam teologi Mu'tazilah klasik perbincangan pelaku dosa besar menjadi titik sentral, ia dianggap menempati *manzilah baina al-manzilatayn* (tidak mukmin dan tidak kafir).[78] Hal ini menggambarkan perlunya keterpaduan itu. Ketika Al-Qur'an berbicara soal iman, pembicaraan itu selalu dirangkai dengan amal shaleh. Hal itu jelas menunjukkan bahwa iman direalisasikan dalam bentuk perbuatan (amal shaleh). Sebagaimana ilustrasi dapat dilihat dalam beberapa ayat berikut:

---

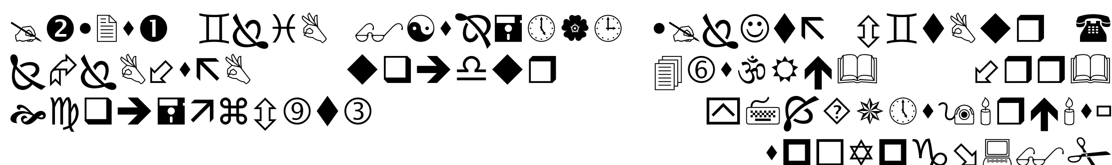
[76] *Ibid*., hal. 50.
[77] *Ibid*., hal. 49
[78] Pelaku dosa besar ini disebut dengan orang fasik. Bagi Mu'tazilah, orang fasik secara duniawi dianggap mukmin sehingga mereka boleh menikah dengan orang mukmin, jika mati jenazahnya diperlakukan seperti jenazah orang mukmin. Tetapi secara ukhrawi, kelak mereka dimasukkan ke dalam neraka seperti orang kafir. Lihatr. Al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf*, jilid 1, Beirut, Dar al-Fikr, tt, hal. 267

a. Surat 95 : 4-6



Artinya : Sesungguhnya kami Telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Kemudian kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya (neraka),Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; Maka bagi mereka pahala yang tiada putus-putusnya.[79]

b. Surat 40 : 40



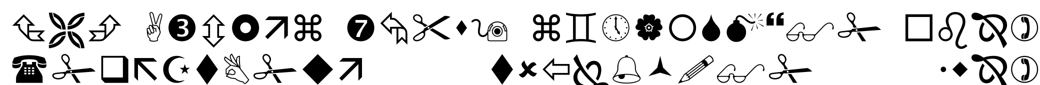
Artinya : Dan barangsiapa mengerjakan amal yang saleh baik laki-laki maupun perempuan sedang ia dalam keadaan beriman, Maka mereka akan masuk surga.[80]

c. Surat 2 : 62

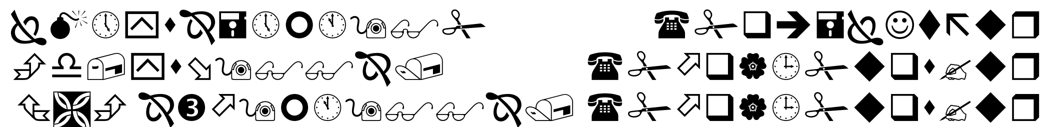


Artinya : Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari Kemudian dan beramal saleh.[81]

d. Surat 103 : 2-3



[79] Dep Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, edisi revisi, CV. Toha Putra, Semarang, 1989, hal. 1076.
[80] *Ibid*., hal. 765
[81] *Ibid*., hal. 19



Artinya : Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian, Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran.[82]

Ayat di atas menunjukkan, bahwa integritas iman dengan amal merupakan suatu keniscayaan. Walaupun konsep Mu'tazilah begitu jelas mengenai ini, namun, lawannya Asy'ariyah tidak berarti mengabaikan amal shaleh. Perbedaan mereka yang paling esensi mengenai ini hanya terletak pada menetapkan mukmin atau tidak mukminnya pelaku dosa besar. Pemikiran Hassan Hanafi mengenai *"theology revolusioner"* ini muncul sebagai jawaban atas realitas umat Islam. Mereka terbelenggu. Dan mereka sebenarnya mempunyai alat untuk menyingkirkan belenggu itu, tetapi sayangnya mereka tidak mau menggunakannya, atau tidak dapat menggunakannya, dan atau salah dalam menggunakannya.

Implikasi dari gagasannya ini adalah lahirnya "Kiri Islam". Para ahli banyak menilai, bahwa "Kiri Islam" banyak kesamaannya dengan *"Urwah al-Wusqu Jamal al-Din al-Afgani"*. Tetapi usahanya yang berlian ini kandas karena penerbitannya dilarang oleh penguasa Mesir, sebagaimana juga penerbitan *"Urwah al-Wusqu*" dilarang oleh para penjajah dunia Islam.

Gagasan Hassan Hanafi yang lebih indah dalam rangka teologi revolusionernya ini adalah artikelnya yang berjudul "Pandangan Agama Tentang Tanah : Suatu Pendekatan Islam". Dalam artikelnya itu ia menyebutkan bahwa kebaktian manusia diatas bumi dilukiskan oleh dua hal : Iman dan amal. Monoteisme

---

[82] *Ibid.*, hal. 1098

mengikat manusia kepada tanah, kecuali dengan jalan melekat padanya. Tanah yang dimiliki manusia tidak boleh mengurangi keimanannya kepada Allah. Tanah itu sendiri bukanlah merupakan criteria dari iman. Iman adalah merupakan kepercayaan yang penuh kepada Allah SWT.

Bagi Hanafi, amal yang baik melaksanakan fungsi kepercayaan kepada Allah. Iman dan amal baik adalah dua wajah dari satu mata uang. Yang satu adalah penjelmaan dari yang lain. Amal yang baik membangun tanah. Beriman kepada Tuhan berarti membangun tanah. Sebaliknya, amal yang buruk merusak tanah. Ada dua hal jenis kejahatan ; material dan moral. Kejahatan material seperti merusak tanaman, pencurian dan pengrusakan diatas bumi lainnya. Sedangkan kejahatan moral seperti memenangkan hawa nafsu atas kebenaran dan berlaku tidak adil.[83]

Jadi, seorang haruslah memiliki keimanan yang benar. Dan keimanan yang benar itu harus menjadi pendorong dan mewarnai sikap atau tingakah lakunya. Dengan demikian seorang muslim harus menjadi agen perbaikan diatas bumi ini. Al-qur'an menggambarkan keterpaduan iman dan amal, bahkan al-Qur'an menafikan kebajikan pada diri yang hanya memiliki satu dari bagian itu. Ada tiga hal hyang harus dipenuhi seseorang agar menjadi muslim yang sempurna *(Muttaqin*), yaitu iman, amal shaleh dalam bentuk *hablum min al-nas,* dan amal shaleh dalam bentuk *habl min Allah.*

B. Kritik Hassan Hanafi Terhadap Teologi Tradisional

[83] Lihat Hassan Hanafi, "Pandangan Agama Tentang Tanah: Suatu Pendekatan Islam", dalam Agama dan Tantangan Zaman: Pilihan Artikel Prisma, 1975-1984, hal. 102-3

Pada bagian ini akan dijelaskan beberapa pandangan dan kritik Hanafi terhadap teologi tradisional, yang penulis simpulkan dari sekian banyak kritik-kritiknya menjadi tiga hal penting diantaranya:

Pertama, secara historis, teologi tradisional lahir didalam konteks ketika inti sistem kepercayaan Islam, yakni transendensi Tuhan, diguncang oleh berbagai pengaruh dari sekte-sekte dan budaya lama. Dengan keadaan seperti itu, disusun suatu kerangka konseptual dengan menggunakan bahasa dan kategori-kategori yang berlaku pada saat itu, guna mempertahankan doktrin utama dan memelihara kemurniannya. Seluruh ilmu dialektik dibangun untuk mempertahankan diri (sebagai sebuah konsep) dan untuk menolak yang lain (sebagai konsep tandingan).

Dialektik berasal dari dialog dan saling menolak, yakni dialektik kata-kata dan bukan dialektika konsep tentang watak sosial atau sejarah. Betapapun, teologi dialektis menyingkap dialetika yang lebih dalam antara berbagai kekuatan sosial politik baru, yang dimaksud untuk membangun Negara baru melawan Negara-negara lama termasuk Negara-negara sedang ambruk (Romawi, Persia, dan Yahudi), dan untuk memulai babakan baru dalam sejarah.[84]

Kritik Hanafi terfokus pada ketidak munculan pembahasan tentang sejarah dalam teknologi tradisional, para penyusun teologi tidak menemukan adanya keperluan untuk mengaitkan Tuhan dengan sejarah, dengan bumi serta dengan kehidupan manusia. Perbincangan mengenai sejarah tidak muncul sebagai tema teoritis, kecuali setelah sejarah perjalanan terhenti. Tidak ada transformasi dari

[84] Hanafi, From Faith to Revolution, Spanyol, Cardoba, 1985, hal 4-5

sejarah kepada objek intelektual; dari praksis kategori; dari luar ke dalam dan dari realitas kesadaran.

Kedua, secara terminologis, dalam pandangan Hanafi, teologi bukanlah pemikiran murni yang hadir dalam kehampaan kesejarahan, melainkan ia merefleksikan konflik–konflik sosial politik. Karena itu kritik teologi mamang merupakan tindakan yang sah dan dibenarkan. Sebagai produk pemikiran manusia, teologi terbuka untuk di kritik. Menurut Hanafi, teologi sesungguhnya bukan ilmu tentang Tuhan, yang secara etimologis berasal dari kata *theos* dan *logos*, melainkan ia adalah ilmu tentang kata (*ilm al-kalam*), atau dalam istilah lain logology.[85]

Ilmu kalam, disebut demikian karena persoalan yang menjadi tema sentralnya adalah kalam atau kata, yakni kalam Allah (*firman Tuhan*). Namun demikian muncul pertanyaan sehubungan dengan penyebutan nama tersebut, yakni apakah *al-kalam* itu sesungguhnya "kalam Tuhan" ataukah ia hanya " kalam manusia", karena betapapun sabda Tuhan itu dapat di ketahui hanya setelah melalui pembacaan, penafsiran dan pemahaman manusia. Jadi pengetahuan tentang yang pertama mustahil di peroleh tanpa melalui pengetahuan yang kedua. Dengan demikian, kalam manusia menjadi diskursus kalam Tuhan berdasarkan pikiran, perasaan dan perkataan manusia. Ia menjadi studi tentang "siapa dan bagaimana Tuhan" (*hadis 'an Allah; Discours de Dieu*)[86]

Teologi bukan ilmu tentang Tuhan, karena person Tuhan tidak tunduk kepada ilmu. Tuhan mengucapkan diri dalam firman-Nya yang berupa wahyu. Ilmu kata adalah ilmu tafsir yaitu hermeneutic. Ia merupakan ilmu tentang analisis percakapan

[85] Hanafi, Agama…., hal. 7
[86] Hanafi, Man al-Al-Aqidah ila as-Saurah, Kaira. Kairo, Maktabah Madluli, 1`991, vol I, hal. 59.

(*discourse analysis),* bukan saja dari segi bentuk – bentuk murni ucapakn melainkan juga dari segi konteksnya, yakni pengertian yang merujuk kepada dunia. Wahyu sebagai manifestasi kemauan Tuhan, yakni firman yang dikirim kepada manusia, betapapun mempunyai muatan–muatan kemanusiaan. Pada titik ini, teologi sesungguhnya merupakan antropologi, yakni ilmu tentang manusia dimana Ia menjadi sasaran sabda dan analisa diskursus. Teologi sebagai hermeneutik bukanlah ilmu suci, melainkan merupakan ilmu sosial yang tersusun secara kemanusian.[87]

Hanafi ingin meletakkan teologi Islam tradisional pada tempat yang sebenarnya, yakni bahwa ia bukanlah ilmu ketuhanan yang suci, yang tidak boleh dipersoalkan lagi dan harus diterima bagitu saja secara *taken for granted.* Ia adalah ilmu kemanusiaan yang tetap terbuka untuk diadakan *verifikasi, falsifikasi* kepadanya baik secara historis maupun *eidetic.*

Ketiga, secara praxis, Hanafi juga menunjukkan bahwa teologi tradisional telah tidak dapat menjadi sebuah “pandangan yang benar–benar hidup” dan memberi motivasi tindakan dalam kehidupan konkrit umat manusia. Secara praxis, teologi tradisional gagal menjadi semacam ideologi yang sungguh-sungguh fungsional bagi kehidupan nyata masyarakat muslim. Kegagalan para teolog tradisional disebabkan oleh para penyusun teologi yang tidak mengaitkan dengan kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia, akibatnya muncul perpecahan antara keimanan teoritik dengan amal praktisnya dikalangan umat. Ia menyatakan, baik secara individual maupun sosial umat ini dilanda keterceraiberaian dan terkoyak-koyak. Secara individual pemikiran manusia terputus dengan kesadaran, perkataan maupun

---

[87] Hanafi, *Op Cit*, hal. 5-6

perbuatannya. Keadaan serupa itu akan mudah melahirkan sikap-sikap moral ganda (*al-nifaq : hypocrisy*) atau “sinkrettisme kepribadian” (*muzawij asy-syahsiyyah*). Fenomena sinkretis ini tampak dalam kehidupan umat Islam saat ini : sinkretisme antara kultur keagamaan dan sekularisme (dalam kebudayaan), antara tradisional dan modern (peradaban), antara Timur dan Barat (politik), antara konservatisme dan progresifisme (sosial) dan antara kapitalisme dan sosialisme (ekonomi)[88]

Sebenarnya masyarakat tradisional masih tetap memiliki sejumlah iman dan amal yang cukup memadai, bahwa terkadang hingga tingkat saling mengutuk dan perang doktrin. Namun dinyatakan oleh Hanafi:

“History was in the making and does not create a theoretical problem such as the theory of essence, attributes, and Acts of God. Nowadays, the historical setting cahngeld. Belief in the unity and justice of God is sane and safe even without reactivation. But the muslem world is lost in history and pushed away from the center to the periphery. Propets do not live in present history cal consciousness”

Dengan demikian sejarah mestinya merupakan proses menuju pendewasaan, dan justru bukan menciptakan problem-problem teoritis seperti teori zat, sifat dan perbuatan, kepercayaan tentang ke-esaan dan keadilan Tuhan memang sah dan sehat, bahkan sekalipun tanpa pengaktifan kembali. Namun dunia muslim saat ini tersebut dalam sejarah, terlempar dari intinya kepinggiran. Para nabi (dalam arti semangat kenabian) tidak hidup dalam kesadaran kesejarahan. Kemudian Hanafi menegaskan:

“Eschatology is figurized in space and time, not as an earthly future of mankind. Action is dissociated from faith and political leadership become equated to destism and dictatorship. There is right and wrong intextual beliefs. Theology can develop again to continue its effort of rationalitation”.[89]

---

[88] *Ibid*, hal. 8-9
[89] *Ibid*., hal. 8-9.

Eskatologi digambarkan tidak sebagai sebuah masa depan kebumian manusia. Amal terpisah dari iman. Kepemimpinan disamakan dengan depotisme dan kediktatoran. Pendeknya, Hanafi berkesimpulan bahwa, ada yang benar tetapi juga ada yang salah dalam keimanan-keimanan tekstual.

C. Revitalisasi Warisan Islam Klasik

Pemikiran teologi yang dicetuskan Hassan Hanafi yang sangat bersifat Humanisme bertitik tolak dari pemahamannya terhadap khazanah Islam klasik yang tidak berdaya menjawab persoalan ril yang dihadapi umat Islam pada masa itu.
Untuk merespon keadaan itu, Hassan Hanafi melahirkan konsep teologi baru yang terkenal dengan istilah, teologi pembebasan, teologi revolusioner, rekonstruksi teologi yang dibangun oleh Hassan Hanafi tidak luput dari responsip dari; *Pertama* aplikasi khazanah Islam klasik, *kedua* keadaan Islam masa kini.

Hassan Hanafi berupaya mencari jalan keluar sebagai alternatif yaitu mewujudkan format teologi baru, tetapi tetap berpedoman dan merujuk kepada masa lalu sebagai alat mencapai tujuan, dengan dasar pemikiran bahwa bercermin kepada masa lalu (Islam klasik) sebagai guru adalah suatu kewajaran, bila masa lalu tersebut dapat disesuaikan dengan masa sekarang.

Mengkritik masa lalu adalah suatu keharusan (kewajiban) dengan tujuan mengambil dari unsur-unsur mana saja yang baik dan dari unsur-unsur mana pula yang tidak relevan dengan masa sekarang untuk ditinggalkan. Sesuai dengan ungkapan ulama fiqh yang terkenal dengan kaidah, *"al Muhafadhatul 'ala al qadimi*

Shaleh wa akhdu bi al-jadid al-Shaleh", memelihara yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik.

Kaidah ini sangat bagus untuk diterapkan demi meningkat kemajuan umat Islam, sehingga mereka tidak terkena dengan apa yang sudah dimiliki. Mereka selalu bersifat dinamis menghadapi tantangan yang ada di sekelilingnya.

H.R. GIBB mengatakan "Kalau kaum modernis Islam seperti sekarang ini, tidak dilakukan *al-Mahafadhatul 'ala qadimi al-Shaleh*, mereka akan mengalami kemiskinan intelektual dan mereka akan macet suatu saat".[90]

Masalah bercermin dan mengkritik masa lalu merupakan sikap Hassan Hanafi terlihat dalam tulisannya yang berjudul : *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah* sebanyak lima jilid yang masing-masing terdiri dari enam ratus halaman. Dan juga dalam bukunya yang berjudul *"al-Turas wa al-Tajdid"*.[91]

Perkembangan selanjutnya masalah ini, lebih populer dengan istilah reaktualisasi tradisi keilmuan Islam. Menurutnya selama ini tradisi keilmuan Islam tidak aktual atau tidak sejalan dengan kenyataan yang ada, sehingga diperlukan upaya untuk menjadikannya "Real" melalui modifikasi atau reformasi. Selain itu, ia dapat pula dipahami bahwa ajarannya yang real, atau hakikat tidak lagi berjalan dalam masyarakat, dan dengan demikian ia perlu disingkapkan kembali untuk kebutuhan hidup sekarang, usaha mengaktualkan tersebut barangkali dilakukan dengan pemahaman Islam melalui re-interprestasi.[92]

---

[90] Nurchalis Madjid, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, PT Remaja Rosda Karya, Bandung, 1990. Hal. 106.

[91] Yusdani, *"Gerakan Pemikiran Kiri Islam*"' Studi atas pemikiran Hassan Hanafi, dalam Jurnal Hukum Islam al-Mawarid, edisi VII Febuari 1989, hal.80

[92] A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, Ittiqa Press, Yogyakarta, 1989, hal. 25.

Untuk merevitalisasi khazanah Islam klasik, Hassan Hanafi menekankan perlunya rasionalisme. Karena rasionalisme merupakan suatu keniscayaan untuk kesejahteraan dan kemajuan muslim serta untuk memecahkan situasi kekinian dalam dunia Islam.[93]

Penekanan kepada pemikiran yang bersifat rasional adalah mengingat jangan terjadi seperti keadaan umat Islam masa lalu,sebagaimana tampak dalam sejarah sepanjang tujuh ratus tahun, terutama tiga ratus tahun terakhir, terkesan tidak adanya dinamika Islam, ilmu pengetahuan dan teknologi tidak dapat berkembang dan hari depan umat banyak bergantung pada nasib.

Dengan kata lain, muncul kesan bahwa ajaran Islam membawa umat kepada sikap pasif dan tidak memainkan peranan dalam menentukan keadaannya dimasa kini maupun dimasa depan. Kejadian seperti ini disebabkan rasionalisme tidak mendapatkan tempat yang semestinya didalam kehidupan umat Islam.

Sebenarnya menurut keyakinan Islam, manusia adalah makhluk Tuhan, ketinggian, keutamaan dan kelebihan manusia dari makhluk lain, terletak pada akal yang dianugrahkan Tuhan kepadanya. Akal-lah yang membuat manusia dapat mengubah dan mengatur alam sekitarnya untuk kesejahteraan dan kebahagiaannya baik pada masa kini maupun pada masa mendatang.[94]

Adapun yang dimaksud dengan revitalisasi khazanah Islam klasik oleh Hassan Hanafi adalah membangun kembali tradisi dengan menganggap peninggalan tersebut sebagai sesuatu yang berubah-rubah dan bersifat historis agar dapat di apresiasikan

---

[93] Kazuo Shimagoki, *Kiri Islam,* Yogyakarta, 1994, KLIS, hal. 139.

[94] Harun Nasution, *Islam Rasional*, Mizan, Bandung, 1989, hal. 139

dengan modernitas.[95] Hanafi menunjukkan sejumlah ilmu-ilmu atau pemikiran Islam klasik seperti ilmu kalam, filsafat (al-Hikmah) Tasawuf, Usul Fiqh, Fiqh, ilmu Tafsir, dan ilmu Hadist.[96] Ia menjelaskan bahwa pemikiran kalam klasik terlalu teoritis, teosentris, elitis dan konsepsional yang statis. Sedangkan Hassan Hanafi menghendaki ilmu kalam itu bersifat antroposentris, praktis, populis, transformatis dan dinamis.

Untuk mentransformasikan ilmu-ilmu serta pemikiran klasik menjadi ilmu atau pemikiran yang bersifat kemanusiaan, Hanafi memberikan 3 penawanaran dengan memberikan langkah berikut ini:

Pertama, langkah Dekonstruksi. Langkah dekonstruksi ini dilakukan dengan menjelaskan aspek isinya, metodologi dan juga penjelasan terhadap konteks sosio-historis yang melatar belakangi kelahirannya, serta perkembangannya saat ini. Kemudian memberikan penilaian atas kelebihan dan kekurangannya juga bagaimana fungsinya dimasa akan sekarang.

Kedua, langkah Rekonstruksi. Langkah rekonstruksi dilakukan dengan cara mentrasfer teori-teori lama yang masih dapat dipertahankan seperti rasionalisme ke dalam perspektif baru yang didasarkan pada pertimbangan yang realitas kontemporer. Teori-teori tersebut selanjutnya dibangun menjadi sebuah ilmu yang berorientasi kepada kemanusiaan.

Ketiga, langkah pengintegrasian. Langkah pengintegrasian ilmu-ilmu atau pemikiran klasik dan merubahnya menjadi ilmu kemanusiaan baru. Transfermasi

---

[95]Al-Sayukanie, A. Luthfi, "*Perlunya Oksidentalisme*": wawancara dengan Hassan Hanafi, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, no 5 dan 6, vol, V, 1994, hal. 123.

[96] Hassan Hanafi, *Al-Turas wa al-Tajdid Mauqifuna min al-Turas al-Qadim*, cet Ke-4, Beirut, *al-Mu'assasah al-Jamiyyah*, 1992, hal. 178-180.

ilmu-ilmu yang ditawarkan Hanafi yaitu ushul fiqh menjadi metodologi penelitian, fiqh menjadi ilmu politik, ekonomi dan hukum. Tasawuf menjadi psikologi dan etika, ilmu Hadist menjadi kritik sejarah, ilmu kalam/teologi (dengan konsep seperti *Imamah, Naql al Aql, Khalq al-Afa'al dan Tauhid*) secara berurutan menjadi ilmu politik, metodologi penelitian, psikologi, dan psikologi sosial, filsafat (dengan konsep-konsepnya seperti mantiq, tabi'at) secara berurutan menjadi metodologi penelitian, fisika, psikologi sosial dan sosiologi pengetahuan.[97]

Khazanah lama, menurut Hanafi, terdiri dari tiga macam ilmu pengetahuan, yaitu ilmu-ilmu normatif-rasional (*al-'ulum al-naqiyyah al-aqliyyah*) seperti ilmu Ushuluddin, Ushul al-Fiqh, ilmu-ilmu hikmah dan tasawuf, ilmu-ilmu rasional semata (*al-aqliyyah*), seperti matematika, astronomi, fisika, kimia, kedokteran dan farmasi, dan ilmu-ilmu normatif-tradisional (*al-naqliyyah*), seperti ilmu al-qur'an, ilmu hadist, Sirah Nabi, fiqh dan tafsir.[98]

Dalam bidang ilmu Ushuluddin, Kiri Islam sebagai paradigma independen pemikiran keagamaan memandang Mu'tazilah sebagai refleksi gerakan rasionalisme, naturalisme dan kebebasan manusia.

Kiri Islam memandang bahwa konsep tauhid lebih merupakan prinsip-prinsip rasional murni dari pada konsep personifikasi seperti konsep Asy'ariyah. Transendensi (*tanzih*) mengekspresikan lebih baik tentang hakikat rasio dari pada antropomorfisme (*tasybih*) dan bahwa penyatuan antara zat dan sifat lebih dekat pada keadilan dari pada membedakan diantara keduanya. Ia juga memandang bahwa manusia bebas dan bertanggungjawab atas segala perbuatannya. Ia mempunyai

---

[97] *Ibid*., hal. 174-175
[98] Hassan Hanafi, *Apa Arti Kiri Islam*, hal. 95.

kekuatan menentukan baik sebelum maupun ketika bertindak. Juga bahwa akal mampu menilai baik dan buruk, karena keduanya adalah sesuatu yang objektif dan terwujud dalam perbuatan. Juga bahwa dunia berjalan menuju kebaikan dan membutuhkan reformasi. Pahala tergantung perbuatan dan disertai iman. Kepemimpinan umat haruslah berdasarkan kepada pemilihan dan amar ma'ruf nahi munkar adalah kewajiban bagi setiap muslim.[99]

Dengan demikian, Kiri Islam dalam perspektif Hassan Hanafi lima prinsip Mu'tazilah (*Ushul-al-Khamsah*) dan berusaha merekonstruksinya. Kiri Islam mengintroduksi Mu'tazilah karena Kiri Islam mengembangkan rasionalisme, kebebasan demokrasi dan eksplorasi alam. Hanafi juga mengelaborisasi Khawarij, karena Kiri Islam mendukung revolusi Islam dan teguh merebut hak-hak rakyat serta mengembalikan martabat mereka.

Kiri Islam menyeru mereka, bahwa perbuatan adalah syarat keimanan agar umat Islam terus berkarya, sehingga sesuai dengan semboyan "Sedikit bicara banyak bekerja". Selanjutnya Kiri Islam juga menyerukan persamaan, dengan sebuah konsekuensi, bahwa tidak ada perbedaan antara orang Arab dengan non Arab kecuali dari kadar ketakwaannya.[100]

Kiri Islam berakar pada ilmu-ilmu rasional murni dalam khazanah klasik Islam. Ilmu-ilmu itu ditegakkan berdasarkan rasio, transedensi telah mampu memberikan kekuatan sikap apresiatif terhadap alam dan hukum-hukumnya, telah menguasai teori-teori ilmiah dalam matematika, arsitektur, kimia, kedokteran, biologi, farmasi dan lain-lain yang hampir disertai dengan ilmu-ilmu modern.

---

[99] *Ibid.,* hal. 95-96
[100] *Ibid*

Kiri Islam berpotensi untuk mengangkat ilmu-ilmu klasik itu secara bertahap, sehingga tidak lagi bergantung dengan penemuan-penemuan orang lain. Ilmu pada dasarnya adalah bagaimana mengaktifkan rasio dan memandang alam. Ilmu bukanlah barang jadi, yang hanya diterapkan dan berpindah dari satu tempat ke tempat lain.

Selain Kiri Islam juga berakar pada ilmu-ilmu kemanusiaan yang dasar-dasarnya telah diletakan oleh orang yang terdahulu, seperti ilmu bahasa, sastra, geografi, sejarah, psikologi dan sosiologi. Kiri Islam memandang bahwa tugasnya adalah mentransformasikan reformasi agama menjadi kebangkitan semesta peradaban untuk menghidupkan tradisi-tradisi kebangsaan dan menggerakkan bangsa-bangsa Islam untuk mandiri dan menjadi bagian aktif dari perjalanan sejarah, sebagai harapan antara masa kini, sekarang dan masa yang akan datang.[101]

Kiri Islam mempunyai akar pada ilmu-ilmu normatif, tradisional, murni (*al-'ulum al-naqliyyah al khalishah*) yaitu ilmu yang pertama kali berkembang di sekitar wahyu. Ilmu-ilmu al-Qur'an, Hadist dan Fiqih. Beberapa cabang ilmu itu memungkinkan untuk dikembangkan secara kontemporer. Misalnya, dalam ilmu Al-Qur'an terdapat asbab annuzul yang dimaksud untuk mengutamakan realitas.

Ilmu Nasikh wa al-Mansukh untuk melihat aspek gradualisme dalam penerapan syari'ah, ilmu *Makkiyah*, dan *madaniyyah* untuk mengembangkan konsep dan sistem aqidah syari'ah dan praksis. Semua ilmu itu memungkinkan untuk dikembangkan menjadi ilmu eksperimen seperti statistik, sosiologi, historiografi, ideologi, sistim politik dan ekonomi.[102]

---

[101] *Ibid.*, hal. 102-103
[102] *Ibid.*

Dalam bidang fiqih. Kiri Islam lebih tertarik kepada mu'amalat dari pada ibadah. Umat Islam tidak perlu berkomentar dengan masalah-masalah teknik, bagaimana hukumnya memotong kuku orang mati, tentang menstruasi dan lain sebagainya. Tetapi lebih memberi perhatian pada hukum jual-beli, jihat, sistim sosial, ekonomi dan politik ditambah hukum menghadapi kolonialisme, kapatalisme, kemiskinan dan sebagainya.

Umat Islam harus mengkaji ulang ajaran tentang ibadah yang selama ini seolah-olah menjadi tujuan pada hal sesungguhnya sebagai sarana untuk merealisasikan tuntunan. Orang berhenti pada sarana tanpa pernah sampai tujuan, maka ia sesungguhnya tidak pernah sholat, puasa, haji dan membaca shahadat. Bagi umat Islam, syahadat tidak semata-mata mengucapkan dua kalimat syahadat yang sepertinya hanya menghitung jumlah Tuhan dan Nabi. Tetapi syahadat adalah persaksian atas zaman, melihat fenomena zaman, lalu mengidentifikasi dan menilainya dari perspektif syari'ah. Syahadat adalah persaksian, bukan menganggap tidak ada atau tidak tahu dan menutupi realita. Bukan pula suatu persaksian yang bohong karena penakut atau tamak atas peristiwa yang terjadi pada era ini.

Syahadat sesungguhnya persaksian yang aktif. Syahadat dimulai dengan bentuk negatif "*lailaha*" sebagai negatif atas kekuatan penindas dan Tuhan-Tuhan palsu yang ada disekitar kita, lalu penetapan *illa Allah*, hanya Allah Yang Maha Perkasa. Sedangkan shalat memberi kepekaan terhadap waktu dan melaksanakan pekerjaan denganh segera bukan menunda-nunda.

Zakat adalah persekutuan harta orang yang punya dan orang yang tidak punya dalam situasi, bahwa bangsa kita masih sedikit yang kaya dan banyak yang miskin.

Sedangkan puasa adalah kepekaan atas nasib sesama yang menderita, lapar dan haus. Adapun haji adalah persekutuan seluruh umat Islam yang diwajibkan sekali seumur hidup untuk memperkuat *Ukhuwah Islamiyyah* sesamanya. Cita-cita yang sesungguhnya adalah kebangkitan peradaban universal yang dari dimensi kemajuan khazanah lama. Kiri Islam bukanlah sebuah sebuah manifesto politik, karena kata "Kiri" tersebut, akan tetapi, Ia merupakan sebuah orasi kebudayaan sebagaimana terlihat dari kata Islam itu sendiri. Demikian juga Kiri Islam bermaksud untuk menguatkan faktor-faktor pendorong kemajuan dari khazanah Islam, seperti rasionalisme, naturalisme, kebebasan dan demokrasi yang amat diperlukan dan menampilkan kembali sesuatu yang sudah lenyap dari khazanah Islam, yaitu manusia dan sejarah.

D. Rekonstruksi Teologi

Tumbuh mekarnya diskursus teologi ke arah perumusan teologi baru dalam sejarahnya adalah sebuah keniscayaan sejarah. Pada abad pertengahan, Al-Ghazali pernah mengeluh tentang manfaat ilmu kalam; dalam pemikiran Islam,[103] sedangkan dalam era modern sekarang ini Fazlur Rahman juga mengatakan hal yang sama.[104] Oleh kaum pendukung Positivisme di Barat, teologi pernah dituduh sebagai bentuk diskursus yang bersifat *Meaningless.*[105]

Dari berbagai catatan yang bersifat minor terhadap teologi, adalah suatu keharusan untuk menformulasikan konsepsi teologi sehingga dapat kondusif untuk

---

[103] Lihat M. Amin Abdullah, *Teologi dan Filsafat dan Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya*, makalah, Yogyakarta, 1992, hal. 9-10. Lihat juga. W. Montgomeri Watt, *The Faith and Practice of-Ghazali*, London, George Alen and Unwinn LTD, 1970 hal. 27-8

[104] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernity* : Transformation of an Intelectual Tradition, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, hal. 156.

[105] Oswald Hanfling, *Essential Readings In Logical Posivism*, Oxfort; Basil Blackweel, 1981

menjawab tantangan ril kemanusiaan universal dan kehidupan kontemporer. Asumsi di atas berpijak dalam pemikiran, bahwa teologi bukanlah agama, terlebih-lebih lagi teologi adalah bukan Tuhan. Teologi tidak lain dan tidak bukan adalah hasil rumusan akal pikiran manusia yang terkondisikan oleh waktu dan situasi sosial yang ada pada saat rumusan itu dipaparkan, baik itu oleh Mu'tazilah, Asy'ariyah, Karl Barth, Paul Tillich, M Artin Buber dan yang lain–lain. Rumusan itu sudah barang tentu terbatas oleh ruang, waktu dan tingkat pengetahuan manusiaa yang tumbuh sampai saat itu, serta situasi politik tertentu. Meskipun sumber teologi adalah Kitab Suci masing–masing agama, namun rumusan hasil ekstrapolasi pemikiran teologis tidak lain adalah hasil karya akal pikiran manusia yang bersifat fallible.[106]

Karena itu, teologi sebagaimana halnya ilmu–ilmu yang lain dapat saja berubah–rubah rumusnya, sehingga memunculkan bentuk–bentuk baru perumusan teologi. Perumusan kembali teologi tentu saja tidak bermaksud mengubah doktrin sentral tentang ketuhanan, tentang ke-esaan Tuhan (*tauhid*), melainkan upaya reorientasi pemahaman keagamaan baik secara individual ataupun kolektif untuk mensikapi kenyataan–kenyataan empiris menurut perspektif ketuhanan.[107]

Dengan demikian perlu mengelaborasi ajaran–ajaran agama kedalam bentuk "teori sosial". Sementara itu teori sosial hanya mungkin jika memperdulikan realitasnya.Dalam terminologi teori sosial kritis (teori kritik masyarakat) dikenal metode perumusan pemikiran melalui analisis "sosial kritis", sebagaimana yang di

---

[106] M, Amin Abdullah, *Teologi*…………., hal.10

[107] Kuntowijoyo menyebutkan dua pandangan yang berbeda mengenai gagasan pembaharuan teologi. Pertama, pandangan dari kalangan yang lebih menekankan pada kajian ulang mengenai ajaran-ajaran normative dalam berbagai karya klasik (refleksi notmative). Kedua pandangan dari kalangan yang cendrung menekankan perlunya reorientasi pemahaman keagamaan pada realitas keinginan empiris (refleksi actual empiris). Kunto Wijoyo, *"Perlu Ilmu sosial propetik", dalam Paradigma Islam : Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung, Mizan, 1991, hal. 286-1

kemukakan Jurgen Habermas.[108] Analisis ini juga mengkehendaki pembebasan melalui " Perubahan Struktural" dengan terlebih dahulu, tentu saja, mengendalikan adanya penindasan structural. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa kemiskinan dan keterbelakangan muncul karena masyarakat, terutama di dunia ketiga, secara structural baik budaya, politik maupun teknik di kuasai oleh komunis yang lebih maju, kaya dan berkuasa. Pandangan di atas, menyiratkan perlunya gagasan rekonstruksi teologi, yang dalam bentuk konkritnya di kenal sebagai "teologi pembebasan".

Dalam tradisi pemikiran Islam kontemporer, gagasan yang menghadapkan agama dengan proses pembebasan manusia sesunggunya bukanlah hal yang sama sekali baru. Tokoh – tokoh seperti "Ali Syariati di Iran, Ashgar Ali Engineer di India, dan Hassan Hanafi sendiri di Mesir adalah pemikir yang mewakili gagasan ini. Jika Ali Syariati menawarkan sebuah teologi revolusioner, Ashgar Ali Engineer memberikan gagasan teologi pembebasan, maka Hanafi dalam pengertian yang tidak jauh berbeda menyodorkan gagasan Kiri Islam.

Rekonstruksi teologi bagi Hanafi adalah salah satu cara yang mesti ditempuh kemanusiaan. Kepentingan rekonstruksi jika diharapkan teologi dapat memberikan sumbangan yang konkrit bagi sejarah teologi menuju antropologi, mejadikan teologi sumbangan yang konkrit bagi sejarah teologi menuju antropologi, mejadikan teologi sebagai wacana tentang kemanusiaan, baik secara eksistensial, kognitif maupun kesejarahan. Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi tradisional,

---

[108] Dalam teori sosial kritis ala Habernas dikenal tiga kepentingan sosial yang berkepentingan teknis, praktis dan emansipatoris dengan masing-masing sifat ilmunya yang empiris-analitis, histories hermeneutis dan sosial kritis. Lihat Budi Mawar, *Pemikiran Teologi Sosial kaum Pembaharu Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Manuskrip, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1992, hal. 2.

Hanafi menegaskan perlunya merubah orientasi perangkat konseptual sistem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks sosial politik yang terjadi.

Sementara itu konteks sosio-politik sekarang sudah berubah. Islam mengalami berbagai kekalahan di berbagai medan pertempuran sepanjang periode kolonisasi. Karena itu, lanjut lanjut Hassan Hanafi, kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.[109]

Teologi merupakan refleksi dari wahyu yang memanfaatkan kosa kata zamannya dan didorong oleh kebutuhan dan tujuan masyarakat, apakah kebutuhan dan tujuan itu merupakan keinginan objektif atau semata-mata manusiawi, atau barangkali hanya merupakan cita-cita dan nilai atau pernyataan egoisme murni.[110] Dalam konteks ini, teologi merupakan hasil proyeksi kebutuhan dan tujuan masyarakat manusia ke dalam teks-teks kitab suci. Ia menegaskan, tidak ada arti-arti yang betul-betul berdiri sendiri untuk setiap ayat kitab suci. Sejarah teologi, kata Hanafi, adalah sejarah proyeksi keinginan manusia ke dalam ke dalam kitab suci itu. Setiap ahli teologi atau penafsir melihat dalam kitab suci itu sesuatu yang ingin mereka lihat. Ini menunjukkan bagaimana manusia menggantungkan kebutuhan dan tujuannya pada naskah-naskah itu. [111]

Teologi dapat berperan sebagai suatu ideologi pembebasan bagi yang tertindas atau sebagai suatu pembenaran penjajahan oleh penindas.[112] Teologi memberikan fungsi legitimatif bagi setiap perjuangan kepentingan dari masing-masing lapisan

---

[109] Idiologi, hal. 6
[110] Lihat, Hassan Hanafi, *Pandangan Agama*……………., hal. 39.
[111] *Ibid*
[112] *Ibid*

masyarakat yang berbeda. Karena itu Hanafi menyimpulkan bahwa tidak ada kebenaran objektif atau arti yang berdiri sendiri, terlepas dari keinginan manusiawi.[113] Kebenaran teologi, dengan demikian adalah kebenaran korelasional atau dalam bahasa Hanafi, persesuaian antara arti naskah asli yang berdiri sendiri dengan kenyataan objektif yang selalu berupa nilai-nilai manusiawi yang universial. Sehingga suatu penafsiran bias bersifat objektif, bias membaca kebenaran objektif yang sama pada setiap ruang dan waktu.[114] Hanafi menegaskan bahwa rekonstruksi teologi tidak harus membawa implikasi hilangnya tradisi-tradisi lama. Rekonstruksi teologi dimaksudkan untuk menkonfrontasikan ancaman-ancaman baru yang datang ke dunia dengan menggunakan konsep terpelihara murni dalam sejarah. Tradisi yang terpelihara itu menentukan lebih banyak lagi pengaktifan untuk dituangkan dalam realitas duniawi sekarang. Dialektika harus dilakukan dalam bentuk tindakan-tindakan, bukan hanya terdiri dari konsep-konsep dan argumen-argumen antara individu-individu, melainkan dialektika berbagai masyarakat dan bangsa antara kepentingan-kepentingan yang bertentangan.[115]

Rekonstruksi itu bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan-harapan dunia muslim terhadap kemerdekaan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas kemajuan dan mobilisasi massa.[116] Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (kalam) dan sebagai analisis percakapan. Karena itu pula harus tersusun secara kemanusiaan. [117]

---

[113] *Ibid*

[114] *Ibid*., hal. 40

[115] *Idiologi*, hal.7

[116] *Ibid*

[117] Dalam pemikiran Hanafi ungkapan teologi menjadi antropologi merupakan cara “ilmiah” untuk mengatasi keterasingan teologi itusendiri. Cara ini pernah dilakukan Karl Marx terhadap filsafat

E. Teologi Sosial Hassan Hanafi

Pada garis besarnya "Kiri" Islam bertopang pada tiga pilar utama yang sekaligus merupakan isi pokok "Kiri" Islam, revolusi tauhid dan kesatuan umat.

Pertama, revitalisasi khazanah klasik Islam. Hanafi secara tegas menekankan perlunya nasionalisme untuk revitalisasi khazanah klasik Islam itu. Rasionalisme merupakan keniscayaan bagi kemajuan dan kesejahteraan umat untuk memecahkan situasi kekinian dalam dunia Islam. *Kedua*, perlunya menantang peradaban Barat Hanafi memperingatkan akan bahaya imperialisme kultural Barat yang cendrung membasmi kebudayaan bangsa-bangsa yang secara histories kaya. *Ketiga*, adalah analisis atas realitas dunia Islam untuk upaya ini ia mengkritik metode penafsiran tradisional yang tertumpu pada teks (nash) dan mengusulkan suatu metode tertentu agar realitas dunia Islam dapat berbicara sendiri.[118]

Analisis sosiologi atas realitas dunia Islam ini jelas merupakan bagian dari metodologi Hanafi untuk mewujudkan semua tugas dan cita-cita Kiri Islam. Sebab keberhasilan agenda gerakan sosial dan politik, sebagaimana disebutkan Shimogaki, atau khusus Hanafi, gerakan peradaban dan kebudayaan, sangat dipengaruhi ketajaman analisis pemahaman terhadap realitas. Realitas bagi Hassan Hanafi adalah realitas masyarakat, politik dan ekonomi, realitas khazanah klasik, dan realitas

---

Hegel. Hegel dengan dengan dialektika, kata Marx, berjalan dengan kepala. Dengan dialektika materialnya. Marx mengajak kita untuk menjadi normal lagi, yaitu berjalan dengan kaki. Upaya Hanafi ini tampak secara proaktif dalam artikelnya *Ideologi dan Pembangunan* lewat sub-sub judul dari Tuhan ke bumi, dari keabadian ke waktu, dari takdir ke kehendak bebas, dari otoritas ke akal, dari teori ke tindakan, dari karisma ke partisipasi massa, dari jiwa ke tubuh, dari rohani ke jasmani, dari etika individual ke politik sosial, dari meditasi menyendiri ke tindakan terbuka, dari organisasi sufi ke gerakan sosio-politik. Dari nilai pasif ke nilai aktif, dari kondisi-kondisi psikologis ke perjuangan sosial, dari vertical ke horizontal, dari langkah-langkah moral ke periode sejarah, dari dunia lain ke dunia ini, dan dari kesatuan khayal ke penyatuan-nya. Lihat karya Hanafi, *Agama, Idiologi, dan Pembangunan*. Lihat juga, *Idiologi.*, hal. 103.

[118] Shimogaki, Kazuo, *Between Modernity and the Islamic I. eftand Dr. Hassan Tougth : A Critical Reading,* (terj) LKIS, Yogyakarta, LKIS, 1994, hal. 6

tantangan barat. Kiri Islam yakin bahwa cita-cita revolusi Islam dapat benar-benar tercapai setelah realitas-realitas itu dianalisis secara seksama. Untuk menganalisis realitas-realitas itu dan memetakannya, Hanafi menggunakan metodologi fenomenologi. Karena itu, Hanafi mengatakan bahwa analisis yang digunakan dimaksudkan agar realitas dunia Islam dapat berbicara bagi dirinya sendiri.[119]

Sebagai seorang fenomenologi Hanafi menggambarkan kaitan antara ulama dan kekuasaan politik. Karena kekuasaan politik, kebangkitan Islam telah luas dibicarakan dan diteliti. Seluruh partai berbicara tentang penerapan syari'ah. Masyarakat mengekspresikan semangat keagamaan dan keyakinan tradisionalnya bagi ritualistik. Islam ditulis di buku-buku dan jurnal-jurnal, tetapi Hanafi menangkap sesuatu yang tersembunyi. Fenomena itu hanya ada dipermukaan, tanda-tanda kebangkitan Islam tidak mempunyai dampak apapun dalam sistem sosial. Rakyat tetap dipisahkan secara dikotomis antara yang punya dan berkuasa dengan yang miskin dan tertindas.[120] Disinilah relevansi kemunculan "Kiri" Islam menjadi suatu keharusan.

Untuk memperbaiki kondisi seperti itu, analisis adalah hal utama dan pertama yang harus dilakukan. Pemikiran tradisional, menurut Hanafi, dalam menganalisis masyarakat selama ini tertumpu pada metodologi yang hanya mengalihkan bunyi teks-teks itu adalah realitasnya.[121]

Bagi Hanafi, sebagaimana telah dijelaskan, objektifitas penafsiran adalah kebenaran objektif bias dibaca pada setiap ruang dan waktu haruslah memperhatikan

---

[119] *Ibid*, hal. 60
[120] Hanafi, Hassan, *Al-Yasral al-Islam, Kitab Al-Nahdah al-Islamiyah*, Kairo, Mesir, 1981, hal. 65
[121] *Ibid.*, hal. 45

persesuaian antara teks asli dengan kenyataan objektif yang selalu berupa nilai-nilai kemanusiaan universal.

Dengan demikian Kiri Islam didasarkan atas tiga topik utama. Usaha merekonstruksi warisan intelektual yang telah usang, menjadi suatu konstruksi yang sesuai dengan tuntutan zaman. Namun, bagi Hanafi usaha yang pertama ini tidak cukup. Sebab kenyataan menunjukkan bahwa Barat dengan warisan intelektualnya saat ini berpengaruh pula pada umat Islam.

Menurut warisan Barat juga harus dipelajari menurut versi kita sebagaimana para orientalis mempelajari warisan kita melalui versi mereka sendiri.[122] Dan sebagai program ketiga, Hanafi mengusulkan adanya usaha penafsiran dan merekonstruksi realitas umat Islam skala global, artinya harus dibuat rumusan-rumusan baru tentang siapa sebenarnya umat Islam dan problem apa yang kini harus dipecahkan oleh umat Islam. Sebagai sikap atas realitas, Hanafi mewujudkan kepeduliannya lewat dua karya akademiknya, tesis dan disertasi sewaktu menyelesaikan program doktoralnya. Ia mengkritik metode tradisional yang bersandar kepada teks dan mengusulkan metode yang memungkinkan realitas Islam berbicara sendiri.[123]

Menurut Hanafi, apa yang dibutuhkan dalam program ini adalah sebagaimana menstransformasikan realitas ke dalam diskursus rasional. Pemikiran yang realistis dan pragmatis mengkritik pemikiran Islam klasik yang terlalu elitis dan terlalu teoritis. Maka ia merubah ilmu hukum menjadi teologi tanah, teologi pembebasan dan teologi transformatif.

---

[122] *Ibid.*, hal. 45

[123] Hanafi Hassan, *Maqoddimah fi 'Ilmal-Istiqrab Manaqifuna Min al-Turas, al-Garb*, cet. I, Beirut, Al-Mu'assasah al-Jami'iyyah, 1992, hal . 14

Hanafi memang mendasarkan pembaharuannya pada realitas kontemporer, akan tetapi ia tidak persis sama dengan kelompok yang menginginkan pembaharuan model Barat secara lebih bersifat total dan juga sama dengan kelompok yang menghendaki nilai-nilai modernitas disamping nilai-nilai tradisi yang dianggap cocok dengan pilihannya. Pada dasarnya ia bermaksud menjadikan realitas kontemporer sebagai tujuan pembaharuan, sedangkan warisan lama (tradisi) hanya sebagai alat untuk mencapai tujuan.[124] Dalam arti bahwa realitas sebagai barometer penafsiran tradisi. Sehingga sebagaimana tradisi tetap sebagai landasan namun ia menjadi wujud baru yang dapat menggerakkan perubahan sosial. Dalam melihat realitas, disamping berdasarkan objektifitas penilaian secara ilmiah, Hanafi juga berpihak kepada hal-hal yang menyangkut persoalan kerakyatan, ketidakadilan dan nasionalitas, sehingga dalam hal terakhir sering dikategorikan sebagai kelompok "Kiri" dan berbau Marxis.[125] Ia tidak memaksudkan bahwa realitas disini sebagai tafsiran tertentu dari kelompok yang tendensius, akan tetapi ia lebih mementingkan fenomena-fenomena, struktur praktis, dan kondisi sosial tertentu sebagai data yang perlu ditelit

Maka untuk merumuskan konsep-konsep teologisnya bagi sebuah upaya perubahan sosial, Hanafi meluncurkan kritik terhadap metodologi dalam melihat realitas, disamping berdasarkan objektifitas penilaian secara ilmiah, Hanafi juga berpihak kepada hal-hal yang menyangkut persoalan kerakyatan, ketidakadilan dan nasionalitas, sehingga dalam hal terakhir sering dikategorikan sebagai kelompok

---

[124] Al-Syaukanie, A. Luthfi *"Perlunya Oksidentalisme* : wawancara dengan Dr. Hassan Hanafi", dalam Jurnal Ulumul Qur'an, no. 5 dan 6, vol v, 1994, hal. 124. Lihat juga, Shimogaki, *Op Cit.*, hal. 57.

[125] Hanafi, Hassan, *Al-Turas wa al-Tajdid Manfiquna min al-Turas al-Qadim*, cet. IV, Beirut, al-Mu'assasah al-Jami'iyyah,1992, hal. 13

“Kiri” dan berbau Marxis.[126] Ia tidak memaksudkan bahwa realitas disini sebagai tafsiran tertentu dari kelompok yang tendensius, akan tetapi ia lebih mementingkan fenomena-fenomena, struktur praktis, dan kondisi sosial tertentu sebagai data yang perlu diteliti.

Maka untuk merumuskan konsep-konsep teologisnya bagi sebuah upaya perubahan sosial, Hanafi meluncurkan kritik terhadap metodologi tradisional itu yang menurutnya memiliki banyak kelemahan. Beberapa kritik yang dikemukakannya adalah seperti tersurat dalam kutifan panjang berikut:

Pertama, teks adalah teks dan bukan realitas. Ia hanya diskripsi linguistik terhadap realitas yang tidak dapat menggantikannya. Karena setiap argumentasi haruslah otentik, maka penggunaan teks sebagai argumentasi haruslah merujuk kepada otentisitasnya didalam realitas. *Kedua*, berbeda dengan rasio atau ekspremantasi yang memungkinkan manusia mengambil peran untuk turut menentukan teks justru menuntut keimanan *apriori* terlabih dahulu. Sehingga argumentasi teks hanya di mungkinkan untuk orang yang percaya dalam ini elitis. *Ketiga,* teks bertumpu pada otoritas Al- Kitab dan bukan otoritas rasio.

Padahal otoritas seperti ini tidaklah argumentatif, karena banyak sekali kitab suci, sementara realitas dan rasio hanya satu. *Keempat*, teks adalah pembuktian (*al-burhan)* asing, karena ia datag dari luar dan tidak datang dari dalam realitas. Padahal dalam pembuktian, kenyakinan yang datang dari luar selalu lebih lemah dari kenyakinan yang datang dari dalam. *Kelima*, teks selalu terkait dengan acuan realitas yang di tunjuknya. Tanpa acuan teks ini teks menjadi tidak bermakna, dan bahkan

[126] Shimogaki, Op. Cit., hal. 72-6

akan menyelewengkan maksud teks–teks yang sesungguhnya, sehingga terjadilah salah paham dan aplikasi teks yang tidak pada tempatnya. *Keenam,* teks bersifat *unilateral* yang selalu terkait dengan teks-teks lainnya, karena itu tidak mungkin beriman hanya kepada satu kitab dengan mengingkari yang lain. Ini hanya akan menjebak para penafsir kedalam satu pola piker parsialistrik. *Ketujuh*, teks selalu dalam ambiguitas pilihan–pilihan yang tidak luput dari pertimbangan untung rugi. Seorang kapitalis tentu akan memilih teks-teks yang melegitimasi kepentingannya, sebagaimana seorang sosialis akan melakukan hal yang sama terhadap teks yang lain. Disini yang menjadi penentu bukanlah teks, melainkan kepentingan penafsir. Teks hanya memberi legitimasi terhadap apa yang sudah ada sebelumnya. *Kedelapan*, posisi sosial seorang penafsir menjadi basis bagi pilihannya terhadap teks, sehingga dalam realitas, perbedaan dan pertikaian para penafsir akan menjadi sumber pertikaian masyarakat, sebangun dengan pertikaian diantara kekuatan yang ada. *Kesembilan.* Teks hanya berorientasi kepada keimanan, emosi keagamaan dan sebagai pemanis dalam apologi para pengikutnya, tetapi tidak mengarah kepada rasio dan kenyataan keseharian mereka. Oleh karena itu, melainkan hanya sebuah model apologetik untuk memperjuangkan kepentingan suatu golongan atau sistem tertentu melawan yang lain. Pada hal apologi jauh lebih rendah nilainya dari pada pembuktian. *Kesepuluh,* metode teks lebih cocok untuk nasehat dari pada untuk pembuktian karena ia hanya memperjuangkan orang–orang Islam sebagai suatu prinsip tetapi tidak memperjuangkan muslim sebagai rakyat. *Terakhir,* kalaupun mengarah kepada realitas, metode teks secara maksimal hanya akan memberikan status tapi tidak menjelaskan perhitungan kuantitatif. Pada hal kita sesungguhnya

membutuhkan penjelasan terhadap realitas sampai kepada fakta, “siapa memiliki apa”. Metode kiri Islam adalah metode kuantitatif dengan angka–angka dan statistik sehingga realitas dapat berbiacara mengenai dirinya sendiri.[127]

Beberapa hal yang penting untuk digaris bawahi dari kritik terhadap metode tekstual tersebut adalah bahwa metode teks bersifat elitis, sehingga sukar untuk dikomunikasikan pada mayoritas umat. Disamping itu metode tersebut selalu terkait dengan perjuangan kepentingan pihak-pihak tertentu. Karena itu, Hanafi menyimpulkan bahwa konflik fenafsiran bukanlah suatu konflik yang bersifat teoritis, ilmiah dan akademis murni, melainkan lebih merupakan suatu perjuangan kekuatan yaitu, antara elite yang memerintah dan kelas atas yang tertarik pada kelangsungan *status quo* disatu pihak, dengan mayoritas yang berada dibawah kekuasaan dan kelas miskin yang tertarik pada perubahan sosial terhadap realitas secara fenomologis itu, dengan sendirinya Hanafi menjadi berpihak kepada kepentingan kedua, dimana suatu penafsiran dapat dikomunikasikan pada sebagian besar kaum muslim.

Agama sering dipahami sebagai sumber gambaran-gambaran yang sesungguhnya tentang dunia ini sebab diyakini berasal dari wahyu yang diturunkan untuk manusia.[128] Namun, dalam perkembangan kemoderenan, agama kerap kali dikritik. Kemudian sebagai tanggapan terhadap kritik itu, orang mulai mempertanyakan kembali dan mencari hubungan yang paling otentik antara agama dengan masalah-masalah kemoderenan.

---

[127] Hanafi, Al-Yasral al-Islam, *Op. Cit.*, hal. 45-6

[128] Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif*, Bandung, Mizan, cet. IV, hal. 1

Apa yang menjadi kritik terhadap agama adalah bahwa agama, tepatnya pemikiran-pemikiran keagamaan, menurut Ackermann[129] terlalu menitik beratkan struktur-struktur logis argumen-argumen tekstual (*normatif*). Ini berarti mengabaikan segala sesuatu yang membuat agama dihayati secara semestinya. Struktur logis tidak pernah benar-benar berhubungan dengan tema-tema yang menyangkut tradisi-tradisi dan kenyataan-kenyataan masyarakat yang terjadi.[130] Agama lanjut Ackermann, pada dasarnya timbul sebagai protes yang sah melawan masyarakat dan cara hidupnya dalam upaya meletakkan dasar yang kokoh bagi kehidupan seseorang demi perbaikan nasib manusia seluruhnya . Maka, fungsi agama bagi kemunusiaan akan tampak jika refleksi terhadap agama dapat diterapkan dalam kehidupan atau perilaku sosial. Lebih jauh lagi, secara sosiologis agama dianggap tidak bermakna apa-apa sepanjang tidak memberikan pengaruh yang nyata pada kehidupan masyarakat. Ketika kelahiran agama dipahami sebagai protes terhadap masyarakat dan cara hidupnya, disinilah sebenarnya apa yang dimaksudkan sebagai dimensi kritis dan revolusioner dari agama. Dalam pengertian seperti ini agama lahir untuk menentang segala bentuk ketidakadilan dan ketimpangan sosial lainnya. Ia menentang segala bentuk tirani yang diakibat dan ketimbangan sosial lainnya. Ia menentang segala bentuk tirani yang diakibatkan oleh kepentingan-kepentingan perseorangan yang didikte oleh *vested interes*nya sendiri-sendiri, yang pada akhirnya menciptakan ketidakadilan. Dengan demikian, pemikiran-pemikiran teologis (sebagai refleksi sistematis terhadap agama

[129] Lihat, Robert John Ackermann, *Agama Sebagai Kritik : Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar*, (terj) Herman Hambat dari Religions Caritique, 1985, Yogyakarta, Kanisius, hal. 10

[130] Tampaknya yang dimaksud Ackermann adalah pemikiran-pemikiran keagamaan yang dalam Islam, misalnya, ditunjukkan oleh karya-karya ilmu kalam klasik rasional dialektis seperti aliran-aliran Asy'ariyah, Mu'tazilah dan Syi'ah.

atau tafsir atas realitas dalam perspektif ketuhanan) kontemporer dituntut untuk melakukan refleksi dari bawah ke atas, dari realitas diproyeksikan pada teks-teks keagamaan. Sementara pemikiran keagamaan (teologi) selama ini bertumpu pada pola sebaliknya dimana bunyi teks "dialihkan" pada realitas. Pada hal teks bukan atau tidak sama dengan realitas sendiri.

Bentuk pemikiran yang dapat membawa transformasi sosial adalah yang berasal dari realitasnya sendiri, bukan sesuatu yang diluarnya. Maka, rekonstruksi tradisi-tradisi, sebagaimana ditegaskan Hanafi, yang berlaku sepanjang sejarah dan merupakan bagian dari realitas itu, merupakan sesuatu yang memungkinkan bagi perubahan sosial. Karenanya pemikiran keagamaan (teologi) semestinya adalah proyeksi realitas terhadap teks-teks normatif. Yaitu melalui identifikasi realitas itu secara objektif yang kemudian didefenisikan secara kuantitatif dan dicari pemecahannya melalui bantuan (legitimasi) teks keagamaan. Sikap seperti inilah yang menurut Soedjatmoko misalnya, dapat dianggap historis dan realitias dalam melihat hubungan antara pembangunan dengan upaya transformasi sosial.

Kajian keagamaan yang selalu berorientasi kepada doktrin, tidak membawa perkembangan yang berarti dibandingkan dengan perubahan-perubahan masyarakat yang terjadi, karena interpretasi terhadap ajaran-ajaran agama *mandeg*. Karena itu, selain ditinjau dari segi doktrin, juga perlu dikembangkan metode pendekatan terhadap ajaran yang bersifat sosio-historis. Ajaran,kepercayaan atau keyakinan dilihat sebagai suatu kenyataan yang mempunyai kesatuan mutlak dengan waktu, tempat, kebudayaan, golongan dan lingkungan dimana ajaran, kepercayaan atau keyakinan itu muncul. Dengan begitu agama diharapkan dapat memberikan

sumbangan pemikiran yang berhubungan dengan peningkatan kehidupan sosial, politik, ekonomi dan sebagainya.

Pada gilirannya, penghadapan agama dengan proses transformasi sosial, berdasarkan pada dimensi kritis dan revolusioner tadi, menjadi sangat relevan ketika kita memahami agama yang terus tumbuh sebagai bentuk ekspresi dari aspek ilahiyahnya (supernatural), berupa kepercayaan akannya Allah, kedalam tindakan-tindakan sosial yang bermakna (dalam perspektif dapat disebut amal saleh) disertai penghargaan atas hak-hak manusiawi dan perjuangan menegakkan kebebasan dan dasar persamaan manusia. Dengan kata lain, keimanan harus diterjemahkan melalui tindakan-tindakan nyata dalam masyarakat berupa perbuatan-perbuatan yang sejalan dengan semangat kemanusiaan, sehingga berdampak kepada kehidupan umat.

Teologi pembebasan, sebagai suatu bentuk ekspresif dari pemikiran tersebut ternyata memang dapat bermakna “teologi-teologi pembebasan”. Ini berarti gagasan-gagasan serupa secara sejajar dapat diperbandingkan dengan kecendrungan-kecendrungan yang sama dari pemikiran teologi menurut basis normatif doktrinal yang berbeda. Oleh karena itu benarlah apa yang dikatakan Segundo teologi yang membedakan Teologi Pembebasan dari teologi-teologi lainnya, terutama teologi Barat Modern, hanyalah pada tataran metodologinya.

Dari deskripsi singkat tentang Teologi Pembebasan dan Kiri Islam sebagai dua pokok analisis yang diperbandingkan, diperoleh kesimpulan bahwa metode perumusan konsep teologis, sebagai unit analisis utama, antara keduanya terdapat kesamaan. Bedanya yang paling jelas adalah bahawa Teologi Pembebasan dirumuskan justru telah adanya praktis. Sedangkan kesamaan itu dapat digambarkan

dengan menggunakan kerangka yang oleh Segundo disebut sebagai “Lingkaran Hermeneutika”.

Melalui analisis sosial Hanafi berusaha untuk memahami dan mengalami realitas yang sesungguhnya, sehingga menjadi “realitas yang terumuskan” Langkah pertama ini mengantarkannya pada, sebagaimana dirumuskan Marx, sebuah “kesangsian ideologis”. Kesangsian ideologis ini diterapkan baik terhadap infrastruktur (pemerintah atau penguasa beserta birokrasinya) maupun suprastruktur (norma-norma institusional, termasuk sistem kepercayaan dan atau teologi yang beku). Kalau Marx pernah mengatakan bahwa ideologi yang berlaku pada setiap zaman selalu merupakan ideologi dari kelas yang berkuasa, kesangsian itu memberikan kesimpulan bahwa realitas-realitas yang ada secara determinan dipengaruhi oleh infrastruktur yang berlaku.

Dengan begitu didapatkan cara baru mengalami realitas teologis yang akhirnya membawa kepada suatu “kesangsian eksegetis”. Dengan kesangsian ini dimaksudkan bahwa terdapat kesalahan dalam metode interpretasi terhadap kitab suci. Bahwa pola interpretasi yang ada, yang berawal dari kitab suci, sering tidak menyertakan data yang penting dari realitas yang sesungguhnya. Karena itu, Hanafi menyimpulkan bahwa metode pengalihan teks-teks Kitab suci harus dibalik. Pola interpretasi dan refleksi dari bawah keatas, dari realitas kepada teks harus menjadi pilihan selanjutnya. Bagi Hanafi, pemahaman teks merupakan refleksi atas realitas. Melalui “kesangsian eksegetis” itu Hanafi memperoleh cara baru dalam menginterpretasikan Kitab suci untuk kembali mendapatkan realitas baru sebagai realitas ideal yang diperjuangkan.

Selanjutnya, diperoleh beberapa rumusan yang memperlihatkan kesamaan gagasan antara kedua pokok analisis tersebut. *Pertama*, berupa mengembalikan situasi yang tidak berprikemanusiaan, baik atheistis maupun non manusiawi. *Kedua*, penggerak untuk berteologi adalah realitas kemiskinan, kesangsaraan dan keterbelakangan, bahkan penindasan. *Keiga*, iman atau keimanan yang sesungguhnya hanya mungkin jika diekspresikan dalam praksis pembebasan. *Keempat*, mengatasi dualisme yang radikal, yaitu yang memisahkan antara teori dan praksis dan menyatukan keduanya sebagai bukti keimanan. Dan *kelima*, sumber-sumber keiman itu juga diterangi oleh realitas. Dengan begitu, terjadi suatu dialektika dimana refleksi untuk praktis dapat membuka praksis selanjutnya secara berkesinambungan, sehingga secara metodologis teologi pembebasan yang manapun memiliki kelengkapan berupa mekanisme untuk mengkritik dirinya menurut realitas-realitas yang dihadapinya.

Pada akhirnya, seperti yang telah kita lihat, Kiri Islam memang baru merupakan pokok-pokok pikiran dari proyek besar Hanafi. Meskipun hanya terbit satu kali, bias jadi ada kaitannya juga dengan perubahan perkembangan pemikiran Hanafi yang universalistik, pikiran-pikiran utamanya terealisasikan dalam karya besarnya *Al-Din wa al-Taurah*. Seperti halnya Teologi pembebasan, sebagai bentuk perlawanan, baik terhadap inperialisme maupun kapitalisme, Kiri Islam menunjukkan bahwa modernitas ternyata telah melahirkan masyarakat miskin, terbelakang dan tertindas. Dari pemikiran Hanafi untuk kembali menghidupkan khazanah Islam, sehingga agama terlihat kembali perannya dalam mensikapi problem umat, kita memperoleh kesimpulan bahwa untuk mengembalikan perannya itu agama harus disertai oleh pengetahuan empiris yang memperlihatkan bagian-bagian mana yang

realitas sosial yang paling membutuhkan pemebebasan. Karena itu, untuk dapat mengenal dimensi-dimensi lain dari agama tadi, seperti disebut di atas, sebaiknya, kalau bukan seharusnya, digunakan metode-metode sosiologis “kritis sosial” yang transformatif.

F. Urgensi Teologi Sosial

Peranan agama dalam masyarakat membangun sangat ditentukan oleh pandangan masyarakat itu tentang agama. Pandangan inilah yang akan menentukan peranan agama di dalam masyarakat.

Dalam pandangan Islam, agama seharusnya memegang peranan penting, Islam datang untuk mengubah masyarakat menuju kualitas hidup yang lebih baik, seperti tercermin dengan tingkat ketaatan yang tinggi kepada Allah, pengetahuan tentang syar’iat, dan terlepasnya umat dari beban kemiskinan, kebodohan dan sebagainya, serta berbagai macam belenggu yang memasung kebebasan mereka. Islam memandang individual yang disusul dengan perubahan institusional. Tugas membangun dalam Islam adalah tugas yang mulia, yang tidak jarang melebihi tugas-tugas keagamaan yang bersifat ritual.[131]

Agama apapun dimuka bumi sekarang dihadapkan pada tantangan-tantangan yang namanya relevansi sosial. Kalau ada satu agama kehilangan relevansi sosial, maka pelan-pelan agama itu akan pudar. Mengapa agama Katolik didunia Barat sekarang memudar tidak bersinar kembali? Karena para pengikutnya mengucapkan *goodbye*, selamat tinggal, kepada gereja. Mengapa ini terjadi? Karena gareja tidak

[131] Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, Mizan, Bandung, 1998, hal. 43-4

bias menurunkan resep-resep dari agama Katolik itu sendiri untuk memecahkan masalah-masalah sosial kontemporer masyarakat Barat.

Juga di Argentina, Meksiko, Brazilia, Nikaragua, dan Negara-negara Amerika Latin lain, yang sebagian besar beragama Katolik berlomba-lomba menawarkan Teologi Pembebasan. *Theology of Liberation*. Ini karena mereka menyadari bahwa agama Katolik akan ditinggalkan masyarakat Amareka Latin kalau agama Katolik tidak mampu berbicara atau meng-*address* masalah-masalah sosial ekonomi kontemporer.

Ini semua terjadi karena di Amerika Latin, yang namanya feodalisme dan kesenjangan kehidupan ekonomi sangat tajam. Ada lapisan tuan tanah, *land lord*, lapisan orang kaya, konglomerat, yang hidup ditengah-tengah rakyat yang hidup dibawah garis kemiskinan. Sehingga, agama Katolik seolah-olah ada di sebuah pulau sementara kenyataan sosial ekonomi itu ada di sebelah pulau yang lain lagi. Dengan demikian, tidak *gathuk*, tidak ada koneksitas, reevansinya.

Hal ini sama saja dengan agama Islam yang kita cintai ini. Jika agama Islam ini tidak kita bela dengan cara menurunkan norma-norma atau ajaran-ajaran Islam kemudian merasa tidak terlalu membutuhkan Islam. Karena Islam hanya ada pada dataran teologi yang mengawang-awang, kurang *down to eart*, turun kebumi. Ini terjadi kalau dimensi sosial tauhid tidak kita benahi sebaik-baiknya.[132]

Kalau kita mendengar istilah *Tajdidul Islam* atau pembaharuan Islam. Maka sudah tentu bukan agama Islam lantas diubah, dimodifikasi, ditambah dan dikurangi. Jelas yang dimaksud adalah bahwa dengan pemahaman itu diharapkan akan terjadi

---

[132] Amin Rais, *Tauhid Sosial*, Mizan, Bandung, 1998, hal. 116-7

penyengaran kembali. Yaitu penyengaran pemahaman dalam cara kita mensikapi Al-Qur'an dan Sunnah, cara kita mengaplikasikan ajaran kehidupan modern, dan lain-lain. Akan, tetapi sekali-kali jangan diartikan bahwa pembaharuan Islam itu merupakan modifikasi atau perubahan terhadap agama itu sendiri. Jadi, cara kita memahami, cara kita bekerja, memandang persoalan, dan lain-lain yang harus di-*tajdid*, di-*reform*, diperbaharui.[133]

Pemahaman kita tentang iman, seringkali diberi makna dalam sebuah pengertian yang bersifat abstrak, *gaib*, atau mungkin dianggap sebagai sesuatu yang misterius. Sehingga kita kehilangan gambaran nyata dari kekuatan iman tersebut.

Bahkan, apabila iman itu dianggap sebagai sesuatu yang terpendam atau laten belaka, dikhawatirkan kita akan kehilangan daya pikat dalam upaya kita mengekspresikan makna iman tersebut secara defenitif. Iman adalah meyakini di dalam hati, mengucapkan dengan mulut, mengamalkan dalam perbuatan.

Seharusnya setiap muslim harus meyakini, bahwa iman akan terasa kelezatannya apabila secara aktual dimanifestasikan dalam bentuk amal saleh yaitu suatu bukti wujud aktivitas kerja kreatif, yang ditempa oleh semangat dan motivasi tauhid untuk mengujudkan identitas dan cita-citanya yang luhur sebagai umat yang terbaik (*kuntum khoiro ummah ukhrijat li al-nas*).

Pada saat yang bersamaan kita pun sadar bahwa Islam bukanlah hanya sekedar seperangkat konsep ideal, tetapi juga suatu amal praktikal yang akan tetap

---

[133] *Ibid*., hal. 53

aktual. Islam bukanlah agama langit, tetapi sekaligus adalah agama yang dapat membumi (*workable*).[134]

Pembaharuan di dalam teologi Islam. Teologi dalam arti membumikan ajaran-ajaran Islam ke dalam kehidupan kemasyarakatan, kehidupan sosial yang konkrit itu perlu kita benahi, kita pembaharui. Teologi bukan sekedar seperti ilmu *ushul al-din* gaya lama, dalam arti membahas sifat Allah yang dua puluh, kemudian mempersoalkan secara bertele-tele kalau seorang Muslim sampai melakukan dosa besar masih bisa disebut Muslim atau tidak. Kemudian Al-Qur'an itu makhluk atau bukan, Al-Qur'an itu *'azali* atau non *'azali*, dan lain-lain. Hal-hal seperti itu jelas akan kita teruskan sebagai penajaman teologi Islam. Tetapi lebih dari itu, saat itu kalangan akan muda atau generasi muda Islam memerlukan perspektif yang lain, yaitu menginginkan suatu teologi yang relevan dengan maslah-masalah sosial yang konkrit. Artinya bukan lagi berbicara tentang hubungan antara ketuhanan dengan kemanusiaan.

Apalagi kalau kita buka Al-Qur'an, jelas sekali bahwa Al-Qur'an mempunyai ajaran-ajaran yang sangat potensial untuk kita kembangan menjadi suatu teologi yang betul-betul relevan, teologi yang kontekstual, yang betul-betul mampu memecahkan masalah-masalah kemasyarakatan yang sedang kita hadapi.

Karena tujuan teologi kontekstual adalah bagaimana menurunkan ajaran Allah dari langit ke muka bumi ini untuk menjadi bukan saja sebagai pisau analisis, melainkan juga alat pemecah masalah-maslah kehidupan kita. Ini merupakan tugas

[134] H. Toto Tasmara, *Etos Kerja Pribadi Muslim*, Jakarta, PT. Dana Bhakti Wakaf, 1994, hal. 1

berat bagi agenda pembaharuan Islam.[135]Al-Qur'an menyatakan bahwa ibadah kita kepada Allah (*hablum min Allah*) tidak dianggap sempurna sebelum mewujudkan pesan-pesan moral yang ada dalam ibadah itu pada tataran sosial dalam bentuk hubungan baik dengan sesama manusia (*hablun min al-nas*) maupun melalui kerja-kerja kemanusiaan (*amal shaleh*). Artinya, keberagamaan (keimanan) kita belum sempurna jika tidak diimbangi dengan ibadah-ibadah sosial. Menjadi muslim tidak boleh merasa puas karena sudah melaksanakan shalat, puasa, zakat atau haji (ibadah mahdlah), sementara menelantarkan masalah-masalah sosial yang ada dan timbul di sekitarnya. Kesalehan individu (yang dapat diperoleh dari hasil peneguhan simbol-simbol) tidak bisa digunakan untuk mengukur kualitas keimanan seseorang harus ada bentuk keshalehan lain yang harus dimiliki sebagai perwujudan pesan moral *ibadah mahdlah* (ritual), yang kita sebut dengan kesalehan sosial.

Ketimpangan yang terjadi dikalangan umat Islam antara kesalehan individu dan kesalehan sosial disebabkan kesalah pahaman tentang konsep dosa. Dosa hanya dikaitkan dengan pelanggaran terhadap perintah agama secara sempit, misalnya tidak shalat atau puasa. Sedangkan pelanggaran terhadap persoalan sosial, ekonomi, politik, dianggap bukan dosa. Agama telah dipersempit hanya mengurusi ibadah ritual, sedangkan politik, ekonomi, bisnis, menjadi urusan dunia, lepas dari muatan nilai-nilai agama. Secara tidak sadar (atau mungkin tidak dimegerti) kita telah melakukan proses sekularisasi, pemisahan antara wilayah agama dan wilayah dunia.[136]

---

[135] Amin Rais, *Op, Cit*, hal. 54-6

[136] Mastuki HS, *"Corak Keberagamaan Masyarakat Perkotaan" Dalam Serial Khutbah Kontemporer 1, Beragama di Abad Dua Puluh Satu*, CV. Zikral Hakim, Jakarta, hal. 123-125

Jadi manefestasi tauhid untuk menyebarkan amal saleh dalam setiap kesempatan. Sehingga, ciri orang Islam orang yang bertauhid, kapan saja dan dimana saja dia hidup, harus menegakkan amal saleh. Kalau di daerah sendiri dia merasa perlu untuk menegakkan amal saleh, tetapi ditempat lain tidak, namanya belum memahami makna tauhid.

Pada zaman apapun, kondisi usaha penegakan amal saleh sebagai pengejawantahan iman seseorang muslim yang bertauhid harus digalakkan. Malahan, seorang yang bertauhid melihat arena kehidupan ini adalah arena amal saleh. Jadi, mana-mana yang belum ditanami amal saleh, kita tanami pohon tauhid tadi yang kemudian membuatkan setiap usaha yang bermanfaat.[137]

Sudah menjadi pendapat umum atau hampir semua orang sepakat bahwa teologi menopang seluruh prilaku, membentuk dan memberi corak warna kehidupan seseorang dalam hubungannya dengan makhluk lain. Teologi juga kondusif untuk membangkitkan spirit kerja dan mendorong peningkatan pembangunan suatu masyarakat.

Teologi adalah sistem kepercayaan. Di atasnya dibangun seperangkat aturan (*syari'at*) untuk mengejawantahkan sistem kepercayaan tersebut dalam kehidupan nyata. Teologi dirumuskan kedalam bentuk aturan-aturan konkrit, sehingga dapat diamalkan dalam kehidupan nyata.

Kenyataan kehidupan yang dialami oleh suatu kelompok masyarakat sering dikaitkan prilaku hidup manusia, sikap dan prilaku mereka dalam memerankan fungsinya sebagai khalifah Allah membangun bumi, sehingga dirinya tampil untuk mempermainkan dunia, dan bukan sebaliknya dimana dunia mempermainkan dirinya

---

[137] Amin Rais, *Op, Cit*., hal. 42

karena setiap muslim sadar bahwa dirinya tidak mungkin tenggelam dalam arus permainan dunia (*al-dunya la'ibun wa lahwun*).[138]

Dalam Islam, Al-Qur'an adalah acuan utama tentang yang akan diyakini kebenarannya oleh umat Islam. Namun teologi yang dianut oleh umat Islam itu sendiri tidaklah selalu sama dengan apa yang dikandung oleh kitab suci tersebut. Pola aturan teologi lebih sering dipengaruhi oleh cara dan sistem interpretasi yang digunakan terhadap *nash* Islam itu, interpretasi tersebut sering pula digunakan oleh latar belakang dan kemampuan seorang mufassir.

Tidak mudah memang, untuk menginterpretasikan *nash* (baca: suatu ayat), lalu menemukan penafsiran yang lebih dekat kepada kebenaran bila tidak mungkin ditemukan kebenaran hakiki dari wahyu Allah. Namun upaya untuk mengkajinya secara intens kita untuk menemukan kebenaran yang lebih dekat kepada kebenaran hakiki itu.

Objek paling utama yang perlu dipercayai dalam sistem teologi dalam Islam adalah Allah SWT, sebagai zat Pencipta, dan sebagai zat Pengatur. Sebagai pencipta (*al-Khaliq*), Allah menciptakan manusia sebagai khalifah. Khalifah adalah manusia dalam arti "menjadi" (becoming). Ia diciptakan sebagai makhluk yang harus bergerak ke arah kesempurnaan diri dan lingkungannya. Ia tidak diciptakan sebagai makhluk yang hanya "berada" (*being*) dan tidak berusaha mencapai kemajuan-kemajuan dalam kehidupannya. Walaupun menurut Pitagoras, mengukur keberadaan (*being*) atau eksistensi manusia merupakan alat ukur yang paling utama (*human mensura*), maka bukanlah hanya sekedar keberadaan manusia yang jadi ukuran, melainkan esensi

[138] H. Toto Tasmara, *Op., Cit.*, hal. 2

dirinya sebagaimana Hamba Allah, yaitu cara pandang dengan kacamata Illahiyah bahwa manusia bukan hanya sekedar ada, wujud, exist atau being", tetapi sejauh mana manusia itu mampu "mengada" untuk secara aktif dan bertanggung jawab melakukan perbaikan-perbaikan, untuk menuju kepada derajat yang lebih tinggi, baik secara bathin ruhaniyah maupun secara lahiri wujudiah (*becoming*). Sehingga setiap muslim selalu akan mengambil peran dan bermakna (*meaningfull*), serta sekaligus membuktikan kebenaran misi kehidupannya dimuka bumi ini sebagai penyebar keseimbangan kebahagiaan bagi alam dan segala isinya (*rahmatan lil alamin*).[139] Kemudian sebagai pengatur, (*al-rabb*), Allah adalah pengatur segala sesuatu : langit, bumi dan segala yang ada dijagat raya.

Sebagai Maha Pencipta, Maha Pengatur, Allah adalah zat yang Maha Aktif. Atas dasar itulah. Ia ciptakan manusia sebagai khalifah, wakil yang dituntut meneladani sifat aktif-Nya, dan bukan sebagai *abd*, hamba yang hanya menunggu perintah secara pasif.

Inilah yang disebut dengan teologi aktif, teologi yang mendorong manusia untuk menjadi khalifah Allah yang senantiasa mendominasi, mewujudkan kemaslahatan dan kesejahteraan untuk semua manusia. Di lain pihak, hamba adalah objek. Ia adalah alat untuk memenuhi kepentingan tuannya dan ia pasif adanya. Manusia pasif tidak layak menjadi wakil. Ia tidak punya inisiatif. Dan, kalaupun berinisiatif hanya terbatas sekedar mencukupi kebutuhan yang ia rasakan. Tidak ada hasrat untuk berbuat lebih dari itu. Tugas utamanya menghambakan diri dalam arti ibadah secara vertikal antara ia dengan Tuhannya. Ia hanya sibuk dengan dirinya dan

[139] Ibid., hal. 2-3

tidak berbuat apa-apa yang diperintah. Manusia seperti ini berkeyakinan bahwa ia adalah “hamba”, Tuhan Yang Maha Menentukan segala-galanya, sehingga tidak ada pilihan apapun untuk manusia. Ia melihat Tuhan sebagai penguasa otoriter yang tidak memberikan peluang bagi hambanya untuk berkreasi secara dinamis. Kepercayaan seperti ini disebut “Teologi Pasif” teologi menggiring manusia hanya sebagai hamba.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang cukup panjang tentang pemikiran Hassan Hanafi, yang mengungkap kaitan antara konsep-konsep Teologi dengan fenomena sosial, maka dapat dikemukakan kesimpulan sebagai berikut:

Hassan Hanafi dikenal sebagai seorang filosuf dan teologi kontemporer Mesir, sebagai seorang pemikir, Hanafi aktif menulis buku dan aktif di dunia akademisi serta organisasi masyarakat. Terbentuknya pemikiran Hanafi secara sosiologis (*Socially Constradted*) lewat suatu proses yang dipengaruhi oleh kondisi dan situasi politik serta situasi gerak intelektual di Mesir dan Perancis.

Hassan Hanafi ingin menjadikan teologi tidak hanya sebagai ilmu yang bersifat transenden, hanya sebagai dogma-dogma keagamaan yang hampa, tetapi ingin menjadikan teologi sebagai ilmu perjuangan sosial.

Selanjutnya Hanafi mengatakan bahwa teologi bukan ilmu Tuhan, karena person Tuhan tidak tunduk kepada ilmu. Tuhan mengungkap diri dalam firmannya

yang berupa wahyu. Sedangkan wahyu sebagai manifestasi kehendak Tuhan terhadap manusia, betapapun tidak lepas dari aspek kemanusiaan. Pada titik ini teologi sesungguhnya merupakan antropologi yakni ilmu tentang manusia.

Rekonstruksi teologi bagi Hanafi adalah salah satu cara yang ditempuh jika diharapkan teologi dapat memberikan sumbangan yang kongkrit terhadap sejarah kemanusiaan. Kepentingan rekonstruksi itu pertama-tama mentransformasikan teologi itu menuju antropologi, menjadikan teologi wacana tentang kemanusiaan, baik secara eksistensial, kognitif maupun kesejahteraan.

Dalam gagasannya tentang rekonstruksi teologi tradisional, Hanafi menegaskan perlunya mengubah orientasi perangkat konseptual sstem kepercayaan (teologi) sesuai dengan perubahan konteks sosial politik yang terjadi. Sementara itu konteks sosial politik sekarang sudah berubah. Karena itu, lanjut Hanafi, kerangka-kerangka konseptual lama masa-masa permulaan, yang berasal dari kebudayaan klasik diubah menjadi kerangka konseptual baru, yang berasal dari kebudayaan modern.

Sebagai intelektual muslim, Hanafi berpandangan bahwa persoalan teologi belum selesai dan tidak akan pernah selesai berhenti sejalan dengan perkembangan sejarah manusia. Karena itu, Hanafi memandang perlu dirumuskan teologi baru yang mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (Kalam) dan sebagai analisis percakapan yang harus tersusun secara kemanusiaan.

Hanafi melihat bahwa kita perlu menghidupkan kembali khazanah ke Islaman masa lalu guna merespon segala persoalan-persoalan umat Islam yang berkembang. Kita tidak cukup menyandarkan kepada pemahaman teks an sich. Tetapi harus

mempertimbangkan realitas masyarakat, politik dan ekonomi, realitas khazanah klasik Islam, dan realitas tantangan Barat.

Lebih dari itu agama harus disertai dengan pengetahuan-pengetahuan empiris yang memperlihatkan bagian-bagian realitas sosial yang paling membutuhkan pembebasan. Kondisi ini sangat dibutuhkan metode-metode sosiologis dan historis, kontemporer, sehingga agama dan teologi dapat berfungsi sebagai kritik sosial yang normatif.

Dalam perkembangan teologi kontemporer, term teologi bukan sekedar ilmu Ushuluddin, dalam membahas sifat Allah yang dua puluh. Tetapi lebih dari itu term di atas perlu di-redefinisi dan dikembangkan, sehingga menjadi sebuah teologi aktif. Dimana teologi dapat menopang seluruh prilaku, membentuk dan memberikan corak warna kehidupan seseorang dalam hubungannya dengan makhluk lain. Teologi juga kondusif untuk membangkitkan spirit kerja dan mendorong peningkatan suatu masyarakat.

B. Saran-saran

Dari hasil kajian yang penulis peroleh maka perlu kiranya penulis memberikan saran sebagai berikut:

1. Perlu pengkajian lebih aplikatif dalam merespon sebuah perkembangan teologi sosial, terutama seiring dengan maju dan berkembangnya peradaban Islam di kawasan Asia Tenggara.
2. Dalam mensikapi perkembangan sosial, kita harus mampu eksis dengan selalu menjadikan Islam sebagai basic need dalam kehidupan.

3. Perlu adanya penelitian yang lebih luas tentang konsep teologi sosial dari beberapa tokoh Islam lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-karim

A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta, Pustaka Al-Husna, cet Ke-5, 1989

A. H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam : Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan*, Yogyakarta, Ittaqa Press, 1998.

A. Hafizh dkk, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta, Ikhtiar Van Hove, 1996

Abd Aziz Dahlan (Ed), *Suplemen Ensiklopedi Islam*, Jakarta, PT. Ichtiar Baru van Hove, 1996.

Ahmad Ahzar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Ke-Islaman* : *Seputar Falsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, Bandung, Mizan, 1994

Akmal Nasery (Ed), Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia, Bandung, Mizan, 1996

Al-Syahrantani, Muhammad ibn Abdul al-Karim, *Al-Mihal wa al-Nihal*, Ibnu Fatah (ed), Kairo, 1951

Ali Sani al-Nasysyar, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafah al-Islam*, Mesir, 1966

Al-Sayukanie, A. Luthfi, *"Perlunya Oksidentalisme*", wawancara dengan Dr. Hassan Hanafi, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no 5 dan 6, vol. V, 1994

Al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyyaf* Jilid I, Bairut, dar al-Fikr, tt

Amin Rais, *Tauhid Sosial*, Mizan, Bandung, 1998

Budi Mawardi, *Pemikiran Teologi Sosial Kaum Pembaharu Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Manuskrip, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1992

Dep Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, edisi revisi, CV. Toha Putra, Semarang, 1994

Djohan Effendi, *"Konstektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1994

Mastuki HS, "*Corak Keberagamaan Masyarakat Perkotaan*" *Dalam Serial Khutbah Kontemporer I, Beragama di Abad Dua Puluh Satu*, CV. Zikral Hakim, Jakarta, 1999

Fazhur Rahman, *Islam dan Modernity : Trans formation of an Intelectual Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982

------------------, *Islam dan Tantangan Modernitas : Tentang Transformasi Intelektual*, alih bahasa : Ahsin Muhammad, Bandung, Pustaka, 1985

H. Toto Tasmara, *Etos Kerja Pribadi Muslim*, Jakarta, PT. Dana Bhakti Wakaf, 1994

H. I. Beck dan NJG. Kaptein (ed), *Pandangan Barat Terhadap Literatur Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistis Tradisi Islam*, Jakarta, INIS, 1986

Hassan Hanafi, From Faith to Revolution, Spanyol, Cordoba, 1985

-----------------------, *Al-Turas wa al-Tajdid Manfiquna min al-Turas al-Qur'an*, cet. IV, Beirut, : al-Mu'assasah al-Jami'iyyah, 1992

------------------------, *Al-Yasral al-Islami*, Kitab *Al-Nahdah al-Islamiyah*, Kairo, Mesir, 1981

------------------------, *Muqaddimah fi 'Ilmal-Istiqrab Manqifuna Min al-Turas, al-Garb,*cet.I, Beirut, Al-Muassasah al-Jami'iyyah, 1992.

------------------------, *Min al-Aqidah ila as-Saurah*, Kairo, Maktabah Madluli, 1991

------------------------, "*Pandangan Agama Tentang Tanah : Suatu Pendekatan Islam"' dalam Agama dan Tantangan Zaman* : Pilihan Artikel Prisma, 1975-1984

-------------------------, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, (Terj) Shonhaji Shaleh, Jakarta, P3M, 1991

-------------------------, *Kiri Islam*, (alih bahasa oleh : M. Imam Aziz), Yogyakarta, 2000

Harun Nasution, *Islam Rasional*, Mizan, Bandung, 1989

--------------------------, *Teologi Islam*, Jakarta, UI Press, 1978

Harun Nasution dan Azumardi Azra (ed) *Perkembangan Modern Dalam Islam*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1985

Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, Mizan, Bandung 1998

Kazuo Shimagoki, Kiri Islam, *Antara Moderisme dan Post Modernisme : Telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, Yogyakarta, 1994, LKIS

Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama : Sebuah Kajian Hemeneutik,* Jakarta, Paramadina, 1996

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung : Mizan, 1991

-------------------------, "*Perlunya Ilmu Sosial Propetik*"' dalam Paradig Islam Interpretasi Untuk Aksi, Bandung, Mizan, 1991

M. Amin Abdullah, *Teologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya*, Makalah, Yogyakarta, 1992

Mircea Eliade (ed) *Encylopedia of Religion*, New York, Macmilan Publishing Company, vol, XI, 1987

Nico Syukur Dister, S.J., *Pengantar Teologi*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, cet Ke-2, 1992

Nurcholis Madjid, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, PT. Remaja Rosda Karya, Bandung, 1990

Oswald Hanfling, *Essentrial Readings In Logical Positivism*, Oxfory; Basil Blackweel, 1981

Peter I., Berger, *Kabar Angin dari Langit : Makna Teologi Dalam Masyarakat Modern*, Jakarta, LP3ES, 1991

Prisma 1975-1984 *(Kumpulan Artikel) Agama Tantangan Zaman*, Jakarta, LP3ES, 1985

Robert John Ackermann, *Agama Sebagai Kritik : Analisis Eksistensi Agama-Agama Besar*, (terj) Herman Hambat dari Religions Caritique, Yogyakarta, Kanisius, 1985

Shimogaki, Kazuo, *Between Modernity and the Islamic Lefiand Dr. Hassan Tougth : A Critical Reading* , (terj) LKIS, Yogyakarta, LKIS, 1994

W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London, George Alen and Unwinn LTD, 1970

Yusdani, "*Gerakan Pemikiran Kiri Islam", Studi atas Pemikiran Hassan Hanafi, dalam Jurnal Hukum Islam al-Mawarid*, edisi VII Februari 1989.

Yusuf al-Qardawi, *Al-Sahwah al-Islamiyah Bayn al-Amal wa al-Muhadzir*, (alih bahasa : Abu Fillzab M. Sasaky), Jakarta al-Kautsar, 1997

TENTANG PENULIS

Dr. Hamzah. M.Ag adalah staf pengajar di jurusan pendidikan agama Fakultas Agama Islam Universitas Islam Riau (UIR).Lahir di Lubuk Siam, 3 Mei 1960. Pendidikan dasar diselesaikan dikampung kelahiran. Menyelesaikan pendidikan guru agama (PGA) dikota Pekanbaru pada 1982. Program Sarjana Muda Dakwah Fakultas Ushuluddin IAIN SUSQA (kini UIN) pada 1986. Program Sarjana Lengkap di lembaga yang sama pada 1989. Program Master Agama di lembaga yang sama dengan konsentrasi pemikiran dalam Islam pada 2001. Sejak 2005 mulai menempuh program Doktor di Universiti Utara Malaysia dan selesai 2011 dengan konsentrasi Islamic Studies.

Pengalaman bekerja antara lain: Pembantu Dekan II, Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Riau (1990-1994). Pembantu Dekan I, Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Riau (1994-1998). Pembantu Dekan III, Fakuktas Agama Islam Universitas Islam Riau (1998-2002). Dekan Fakultas Agama Islam Universitas Islam Riau (2004-2008).

Pengalaman Organisasi antara lain: Pengurus Osis PGAN 1982, DEMA Fakultas Ushuluddin IAIN Susqa 1984. DEMA Pasca Sarjana IAIN Susqa 1999. ICMI ORSAT Pekanbaru 1997. DPW NU Provinsi Riau 1998. Asosiasi Dosen Indonesia (ADI) (2007-2012) .DPW Asosiasi Pendidik dan Dosen Agama Islam (2009-2012). MUI kota Pekanbaru hingga sekarang.



PENGURUS WILAYAH
NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI RIAU

TEOLOGI SOSIAL

TELAAH PEMIKIRAN HASAN HANAFI



Dalam perkembangan rekonstruksi pemikiran Islam kekinian, semisal yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman, Muhammad Arkoun dan juga Hassan Hanafi, mereka berpendapat bahwa Islam bukanlah sistem kepercayaan yang baku dan mati. Artinya pemahaman terhadap Islam tersebut perlu dilihat sebagai elemen universal, dan perlu adanya interpretasi baru dalam merespon segala permasalahan yang muncul.

Hal ini menjadi sebuah kewajaran yang berlaku bahwa sebuah misi kekhalifahan manusia di dunia yang tidak dapat lepas dari berbagai aspek kehidupan; politik, ekonomi, budaya dan sosial kemasyarakatan dan lain-lain. Manusia harus mampu menciptakan sebuah aktivitas yang kondusif dengan merefleksikan pemahaman teologi dalam berbagai aspek kehidupan.

Hassan Hanafi, dalam perkembangan pemikiran teologinya, lebih bersifat rasional (lebih dekat dengan Mu'tazilah). Menurutnya manusia tidak boleh terjebak kepada pemahaman bahwa teologi hanya sebagai ilmu yang bersifat transenden, hanya sebagai dogma-dogma keagamaan belaka. Hanafi menawarkan pemahaman tentang teologi harus diperluas melalui interpretasi baru dengan seperangkat metodologi yang kekinian dengan tujuan menyebarkan rekonstruksi teologi dalam rangka mengupayakan transformasi sosial yang mendunia.



Dr. Hamzah, M. Ag adalah staf pengajar di jurusan pendidikan agama Fakultas Agama Islam Universitas Islam Riau (UIR). Lahir di Lubuk Siam, 3 Mei 1960. Pendidikan dasar diselesaikan dikampung kelahiran. Menyelesaikan pendidikan guru agama (PGA) dikota Pekanbaru pada 1983. Program Sarjana Muda Dakwah Fakultas Ushuludin IAIN SUSQA (kini UIN) pada 1986. Program Sarjana Lengkap di lembaga yang sama pada 1989. Program Master Agama di lembaga yang sama dengan konsentrasi pemikiran dalam Islam pada 2001. Sejak 2005 mulai menempuh program Doktor di Universiti Utara Malaysia dan selesai 2011 dengan konsentrasi Islamic Studies.

www.grahailmu.co.id



GRAHA ILMU